LIVIU PETRU ZĂPÂRTAN

DOCTRINE POLITICE

Editura Fundaţiei
1994
l A S I

Toate drepturile privind această ediţie aparţin, in exclusivitate.
Edilirii *"CJtcmevtea."* laşi. Multiplicarea, prin orice mijloace, chiar
parţiala, va suporta rigorile legilor în vigoare.
ISBN 973-96867-5-3
Tiparul executat la Imprimeria <3€€R Botoşani

CAPITOLUL I

Obiectul studiului doctrinelor politice contemporane

In domeniul ştiinţelor politicii, doctrinele politice s-au constituit ca disciplină distinctă relativ recent. De altfel, însuşi statutul ştiinţelor politice s-a determinat abia în a doua jumătate a secolului al XlX-lea, în contextul unor ample dezbateri privitoare la specificul investigaţiilor asupra condiţiei umane în raport cu cele asupra naturii[1] .

In acest cadru, ştiinţele politice sunt acele discipline care, "într-o viziune globală sau parţială, cu o finalitate predominant teoretică sau operaţional-aplicativă, folosind o abordare

structurală sau istorică, se consacră studiului vieţii politice", având deci "o comunitate relativă a obiectului lor", o unitate funcţională (se înţelege de ordin euristic pentru că doresc explicarea şi raţionalizarea politicii, n.n. L.Z.) dar şi o diferenţiere a metodelor de investigare şi a rezultatelor specifiresifi» care ajung[2]. în acest sens unele discipline politologice se disting prin caracterul lor eminamente teoretic: *politologici,* ca studiu general al politicii, al mecanismelor care o guvernează, ca modalitate de organizare şi conducere a unei societăţi; *filosofia politicii,* ca efort de înţelegere a politicii în determinarea condiţiei umane; *axiologia politicii,* ca studiu al valorilor care se constituie în timp în politică pentru a-i conferi acesteia anumite sensuri. Alte discipline au conţinut preponderent aplicativ, praxiologic vizând funcţionarea regimurilor politice, manageriatul politic, mobilizarea comportamentelor politice, etc. Cel de al treilea

Doctrine politice

grup de discipline politologice ar corespunde construcţiilor teoretice de "rang mediu" întrucât, pornind de la un anumit dat empiric tind să se ridice la nivelul unor generalizări cu grad de valabilitate limitat. Astfel, se constitue discipline politico-juridice cum sunt: dreptul constituţional şi administrativ, studiul relaţiilor internaţionale, al culturilor politice, comparatismul politic, sociologi?, politicii, etc.

întrebarea ce se naşte priveşte locul studiului doctrinelor politice între disciplinele politologice, specificul doctrinologiei politice atât în raport cu onticul politic cât şi cu mişcarea internă a doctrinelor politice (unele faţă de altele sau înăuntrul fiecăreia). Exegeza doctrinelor politice este obligată să se constitue pe mai multe planuri care se întrepătrund, pentru a putea exprima cât mai adecvat:

- specificul vieţii politice dintr-o ţară sau din mai multe ţări, într-o anumită conjunctură istorică, generator al unei anumite doctrine sau al unui anumit dinamism doctrinar (conflicte tipice între doctrine, achiziţii teoretice în raport cu practica politică, schimbări de idei şi teze între doctrine);
- contextul cultural al manifestărilor doctrinare, tradiţia constituită în legătură cu anumite valori şi idealuri politice, specifice unei comunităţi umane, faţă de care nu este posibilă înţelegerea continuităţii doctrinelor politice precum şi a capacităţii lor de a dialoga cu alte experienţe du'îrinale;

- gradul de expresivitate al doctrinelor politice în raport cu identitatea istorico-culturală şi politică a unei comunităţi;

- influenţa doctrinelor politice asupra vieţii politice reale, anduranţa acestei influenţe precum şi profunzimea ei, exprimată de natura transformărilor care se realizează conştient, de către agenţii politici care o împărtăşesc. Studiul doctrinelor politice (numit de A. Carpinschi doctrinologie politică) se va structura deci pe mai multe planuri: ontologic, epistemic, axiologic, praxiologic, fiecare

Cap. I; Obiectul studiului doctrinelor politice contemporane

urmărind funcţii specifice: fundamentare ontologică, reconstrucţie epistemică, cristalizarea scalei axiologice, finalizarea praxiologică[3].

Realizarea acestor funcţii, precum şi a altora pe care şi le asumă doctrinologia, impune însă precizarea conţinutului noţiunilor pe care le utilizăm, în primul rând a celei de doctrină politică, apoi şi a noţiunilor conexe care determină diferitele unghiuri teoretice din care este cercetat politicul (onticul politic).

In elaborarea acestei scheme conceptuale am avut în vedere câteva premise care exprimă:

- o anumită înţelegere a fenomenului politic ca fapt prin excelenţă social şi istoric, deci ca rezultat al prezenţei unor agenţi politici, individuali sau colectivi, între care se stabilesc relaţii diverse şi complexe, care "produc" o viaţă politică dar şi una economică, culturală, socială, etc, cu numeroase întrepătrunderi precum şi cu evoluţie în timp;
- ideea că politicul se constitue în legătură cu o problematică bine determinată, caracteristică tuturor socioorganizărilor, având deci o universalitate incontestabilă, centrată

pe nevoia colectivităţilor umane de a se organiza şi conduce ca atare, de aşi construi şi promova o anumită identitate, regâsibilă în toate componentele vieţii lor. De aceea, orice fapt politic se prezintă nu numai ca manifestare concretă a unor agenţi politici în legătură cu organizarea şi conducerea generală a societăţii lor ci şi ca un domeniu în care se vehiculează anumite valori şi idealuri, un anumit fel de a fi, şi de a se privi pe sine, propriu acelei colectivităţi. Ca urmare faptul politic se supune, sub unghi euristic atât reflectării, oglindirii ştiinţifice, cât şi interpretării, încadrării ideilor despre politic într-o schemă axiologică şi culturală. în dependenţă de ponderea fiecăreia dintre cele două tipuri de demersuri euristice orientate spre faptul politic se constituie două direcţii ideatice fundamentale care se întâlnesc în

construcţiile de filosofic politică;

- ideea că în viaţa politică reală faptele politice sunt caracterizate de un amestec, în cele mai felurite proporţii, între obiectiv şi subiectiv, între individual şi colectiv, între momentele afectiv, cognitiv, volitiv şi axiologic ce caracterizează personalitatea individuală şi colectivă. Ca urmare, orice abordare a onticului politic este legată de o anumită înţelegere a naturii umane, a esenţei omului, deci de o anumită circumscriere a politicii în cadre mai largi, de ordin cultural.

Elaborarea schemei noastre are în vedere şi un mod specific de impregnare a aparatului categorial de bază cu anumite conţinuturi, desprinse dintr-o utilizare frecventa în ştiinţele politice contemporane.

Prima cărămidă a spiritualităţii politice o constituie *ideea politică.* în limba română "avea o idee despre" semnifică mai întâi a avea anumite cunoştinţe despre un fenomen sau proces, care pot fi mai mult sau mai puţin elaborate, sistematizate. Ideea aparţine domeniului raţional al spiritualităţii şi poate fi rezultat al unui contact spontan, nemijlocit al omului cu politica sau un demers de cunoaştere realizat în spirit ştiinţific (deci precizând obiectul de cercetat, utilizând anumite rezultate structurate conceptual).

Ideile politice **s-au** născut odată cu politica, în antichitate şi au fost constituite în ansambluri de idei mai ales de către filosofi.

Pe parcursul secolelor s-au acumulat importante construcţii de filisofie politică, de obicei ca părţi ale unor viziuni filosofice mai ample.

De aici nevoia de a distinge - aşa cum o face J. Touchard -intre ideile politice ale unei societăţi, intr-un anumit moment istoric determinat şi ideile politice ale unor gânditori care le-au asamblat sistematic[4] . Distincţia nu este lipsită de interes mai ales pentru o sociologie a politicii, care, între capitolele

mai importante trebuie să facă loc unui studiu al distribuţiei ideilor politice într-o societate sau într-o parte a ei, pentru a putea defini în acest fel o cultură politică.

De asemenea, trebuie avut în vedere faptul că ideile politice pot deveni cărămizile unui edificiu ştiinţific-axiologic, când se supun unei încadrări mai ample, unei viziuni interpretative puternic încărcată de subiectivitatea autorului sau a colectivităţii care o vehiculează. Şcoala sofiştilor este din acest unghi la un punct de răscruce în utilizarea din perspective diferite a ideilor politice, legate de actul guvernării. A guverna semnifică pentru sofişti a convinge deci atenţia lor s-a îndreptat spre retorică şi spre discutarea problemelor politicii.

Ideea politică este însă în Antichitate discutabilă şi sub unghiul efortului ştiinţific de a o elabora şi utiliza. Platon mai întâi a încercat o tipologie a regimurilor politice la care a ataşat semnificaţii morale şi criterii raţionale de definire (în numele convingerii sale că viaţa oamenilor trebuie să stea sub semnul a trei valori fundamentale: Adevărul, Binele şi

Frumosul). Mai apoi, Aristotel va inaugura un studiu ştiinţific al politicii prin investigarea unui mare număr de constituţii ale cetăţilor greceşti, ajungând pe această cale la o tipologie a regimurilor politice, judecate, ca şi la Platon, dintr-o perspectivă morală. Mult mai târziu, către secolul nostru se va contura preocuparea pentru a face din ideea politică nucleul unei ştiinţe a politicii, cu statut distinct.
Pe tot parcursul istoriei ideilor politice se constata însă efortul de a le reuni într-un ansamblu structurat, cu o logică internă, de a le încadra într-o teorie. Teoria - scrie F. Châtelet - presupune o definire precisă a obiectului la care se raportează, o demonstrare riguroasă a ideilor alcătuitoare; ea este, din acest motiv "o teorie despre" sau "o teorie a ..." • Ca şi ideea teoria are posibilitatea de a se însera într-o **structură** ideatică mai complexă fiind supusă fie unui proces

de interpretare, de înserare într-o meta-fizică, fie unei critici ce rezultă din inserarea în procese de verificare prin experiment sau metodologie. Faptul acesta a fost reliefat în filosofia contemporană de către două curente: fenomenologia şi pozitivismul.
Cel dintâi leagă într-o unitate ontologia şi gnoseologia, considerând că teoria este rezultatul fuziunii dintre un complex senzorial şi o esenţă logică prin intermediul unui act de judecare, de predicare care aparţine subiectului cunoscător. "Adevărata teorie a cunoaşterii - scrie E. Husserl - este de fapt elucidarea sensului «autentic» al conceptelor logice şi al logicii însăşi", ceea ce înseamnă că adevărul teoriei se probează printr-o critică fenomenologică a cunoşterii[6].
Cel de al doilea insistă asupra convenţiei intersubiective care asigură unitatea de gândire a oamenilor asupra aceloraşi obiecte ceea ce implică o dualitate complementară între experienţă şi acţiune .
Dorind să depăşească aceste două tendinţe care despart polii fundamentali ai cunoaşterii, epistemologiile contemporane, mai întâi prin idoneismul lui F. Gonseth, apoi prin asimilarea câştigurilor ciberneticii şi sistemismului, au pus în evidenţă rolul teoriilor structural-organizaţionale ; referitoare la viaţa socială, în care se constituie structuri dinamice (istorice) cu un mare grad de complexitate, organizate şi "deschise" spre mediul social şi natural.
Teoria politică trebuie să se supună unor rigori epistemologice pentru a putea îndeplini nu numai funcţii de cunoaştere ci şi de orientare a practicii politice. Legată de spiritul ştiinţific, elaborarea teoriei politice impune nu numai precizarea obiectului ei ci şi determinarea riguroasă a aparatului conceptual şi a metodologiei cu care se construieşte. Unii autori, între care B. Lippincot, restrâng obiectul teoriei politice, determinat ca raport între principii,

idei, atitudini, instituţii politice, investigate sistematic pentru a le descoperi natura, raţiunea de a fi, criteriile de justificare, felul în care funcţionează şi mai ales în beneficiul cui (ţinând seama de faptul că relaţiile politice sunt relaţii de influenţare, de putere). Orice teorie trebuie să-şi pună problemele Statului, ca principal instrument de putere, ale ideologiilor care se vehiculează într-o societate, ale raporturilor sociale îi ale sistemului de instituţii, ale relaţiilor practice care se nasc între agenţii politici[9].
Pe această filiaţie de idei teoria politică devine componenta unei ştiinţe a politicii, ca efort teoretic de descoperire a problemelor universale ale politicii şi a relativei constante ce poate fi depistată în soluţiile concrete care li se dau. Este motivul pentru care ştiinţa politicii apelează la istoria politicii (aspectul temporal al politicii) descoperind laturile de repetabilitate şi la comparatismul experienţelor politice simultane (aspectul extensiv al politicii). în dependenţă de obiectul supus atenţiei euristice (de ceea ce se înţelege prin politică), de metodele utilizate pentru a-1 explora (accentul fiind pus, de la un autor la altul, pe analiză sau sinteză, cauzalitate, legitate, descriere sau prescriere) de gradul de generalitate al ideilor ce compun teoria, ştiinţa politicii va fi marcată de o permanentă dezbatere asupra propriilor sale conţinuturi. Ea va fi deopotrivă o ştiinţă a explicaţiilor dar şi a înţelegerii, pentru a prelua

distincţia lui Dilthey, în ciuda surselor de perturbare a raporturilor dintre obiectul şi subiectul cunoscător. Acest fapt se poate mai limpede evidenţia dacă avem în vedere faptul că teoria politică se poate încadra nu numai într-o ştiinţă politică ci şi într-o *concepţie politică.*
Concepţia politică îşi asumă, în structura spiritualităţii, rolul de a asambla idei şi teorii politice într-o construcţie care exprimă o viziune, un mod de a oglindi şi privi o anumită lume.
Corespondentul termenului în limba

germană este *Weltanschauung* iar în limba engleză *vision.* După Châtelet, concepţia invită la o anumită luare de poziţie, rezultat al unor reflecţii sistematice (sau dorită astfel), care se structurează cu o anumită coerenţă, îmbinând momentul descriptiv cu cel prescriptiv.
Concepţia doreşte să legitimeze şi să organizeze o anumită ordine politică, într-un context dat.
Concepţia politică implică un mai mare grad de generalitate decât teoria dar faţă de ea are şi o rigoare mai redusă. Pentru ea este mai puţin important obiectul decât obiectivele şi scopurile pentru atingerea cărora se caută argumentări şi justificări. F. Châtelet scrie că "bogăţia şi interesul unei concepţii politice - dacă nu şi eficienţa ei -rezidă atât în coerenţa ei internă cât şi în capacitatea ei de a integra în dinamica proprie, în capacitatea ei operatorie, cercetări teoretice ("ştiinţifice"), referinţe pertinente la trecutul apropiat sau îndepărtat, o lectură a situaţiei prezente şi a perspectivelor de viitor .
Este raţiunea pentru care o concepţie politică, direct sau indirect vehiculează şi o concepţie despre lume, despre om şi societate, despre real şi imaginar, despre istorie, care are în centru un anumit înţeles acordat politicului. Chiar şi concepţiile încărcate de pragmatism şi pozitivism (printr-o preponderentă preocupare pentru fapte şi pentru efectele lor) nu pot face abstracţie de o viziune asupra realităţii sociale în ansamblu, trebuie să se plaseze într-un anumit orizont, să stabilească raporturile politicii cu filosofia, religia, arta, etica, dreptul.
O concepţie politică nu poate ocoli problemele determinării unui anumit tip de putere, realizabil între anumiţi agenţi politici, care se înfăptuieşte cu anumite mijloace, într-un regim politic determinat, judecat dintr-o perspectivă axiologică limpede formulată.
într-o concepţie politică îşi găsesc locul materiale aluvionare ale unor gânditori care pot aparţine unor curente

de gândire deosebite dar care sunt neunite sub cupola unui efort de sinteză coerentă, care să le confere unitate. Exemplară este sub acest unghi concepţia politică a lui Hegel în care se topesc într-un mod unitar elementele unei gândiri liberale (centrată pe ideea necesităţii întemeierii societăţii civile şi pe acesta bază a unei politici democratice) cu tezele unui conservatorism pentru care garantul stabilităţii politice îl constitue monarhia şi spiritul tradiţional al unei comunităţi.
Spre deosebire de teorie, concepţia politică doreşte să se lege de anumite forţe social-politice, astfel încât, vorbind în numele lor, să le ofere o viziune a întregii societăţi, asupra destinului ei politic. De aici, implicită sau explicită, apare dorinţa oricărei concepţii de a fi factor activ, cauzal, al unor procese sociale, inspiratoare a unor transformări sociale efective, pentru care dezvoltă mijloace de persuasiune şi chiar reţete ale acţiunii politice. Platon şi Machiavelli, Toma de Aquino şi Montesquieu oferă convingătoare exemple în acest sens cum şi în cultura românească sunt de reţinut "învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie", concepţiile politice paşoptiste (prin S. Bărnuţiu, A. Iancu sau M. Kogălniceanu).
Châtelet subliniază pe bună dreptate că o concepţie politică nu poate fi înţeleasă dacă nu este legată de problemele timpului şi societăţii în care a fost elaborată, de dorinţa de a o transforma într-un anume fel, prin acţiunea unor forţe sociale determinate. Orice concepţie chiar dacă doreşte să antreneze Principele, Aristocraţia, Poporul, Naţiunea, Proletariatul sau Umanitatea se prezintă ca încercare de a se realiza în numele unor transformări de care să beneficieze toţi

membrii societăţii "în amonte - scrie Châtelet - în întregime tributară contextului cultural şi politic, în aval în întregime angajată, prin propria voinţă de intervenţie, în luptele interne şi internaţionale şi în conflictele sociale, concepţia este în întregime autonomă, inventată,

contingenţă, pentru că se ieaga de dorinţa de a face cunoscut ceea ce este alfel decât este în prezent cunoscut şi în scopul de a transforma realul şi de a institui o lume" (nouă, n.n. L.Z.)[11] •
Arunci când un gânditor politic (sau un politician care-şi gândeşte acţiunile) declară că lucrează în numele lui Dumnezeu, al Raţiunii, al Naturii umane sau Clasei, că este mesagerul Ordinii şi Libertăţii, al Progresului, al Forţelor productive, concepţia sa nu are altă fundamentare decât în ea însăşi, în ceea ce trebuie înţeles şi judecat în ea adică "forţa sa de inteligibilitate" şi "capacitatea de a produce efecte".
Cu o asemenea înţelegere a ceea ce înseamnă concepţia politică s-a putut uşor trece la ideea că teoriile şi concepţiile politice sunt în primul rând filosofii, pentru că în conţinutul, supoziţiile şi metodele utilizate se sprijină pe filosofic Un cercetător american A.K. White a întocmit o întreagă listă de autori pentru care teoria şi concepţia politică sunt în primul şi ultimul rând construcţii filosofice. în acelaşi spirit, orice construcţie teoretică (ştiinţă sau concepţie) nu trebuie să se ocupe de descoperirea unor principii universal aplicabile pentru orice om, în orice timp, a unor adevăruri atemporale, rezultate ale unor probleme perene ale existenţei umane. Pe o scară a înălţimii filosofice un Hobbes şi un Hegei ar obţine scoruri foarte ridicate dată fiind consistenţa raţhmif lor abstracte pe când un Locke, Mill sau Rousseau ar avea scoruri modeste datorită contradicţiilor logice, ambiguităţii lor şi confuziilor care le minează concepţiile. Opţiunea pentru o astfel de determinare a concepţiilor politice s-ar explica prin dorinţa autorilor ei de a îndepărta teoria concepţia politică de frământările social-politice reale[1] Amestecat în lupta politică de fiecare zi, concepţia politică devine coruptă, degenerează într-o formă de propagandă politică. De aceea un G. Catlin scria că filosofia politică trebuie să se separe de pamfletarismul politic şi să caute
soluţii mari, de anvergură şi durată, pentru marile probleme ale Umanităţii. Nici unul dintre marii clasici ai gândirii politice nu a obţinut efecte practice imediate ale concepţiilor lui dar a marcat puternic evoluţia modului de a gândi în viaţa politică a oamenilor.
De aici, o altă tendinţă, pe care am remarcat-o într-un studiu mai vechi, reprezentată de A. Hacker şi C. J. Friedrich de a susţine că teoriile politice şi concepţiile care le înglobează nu pot fi decât expresia partizană a intereselor unor grupuri sociale particulare cărora li se motivează prezenţa istorică, sensurile de acţiune, raporturile cu puterea politică şi instituţiile ei, deci nu poate fi decât o ideologie[13].
Existenţa acestor dispute în ştiinţele politice obligă la precizarea sensurilor pe care le acordăm ideologiei cu atât mai mult cu cât unii autori, între care D.L. Seiîer, consideră că ştiinţa politică nu este prea inventivă în teorii dar funcţionează mai degrabă pe baza doctrinelor şi ideologiilor; teoriile însele sunt o prelungire a ideologiilor[14] ,
Există un mare număr de definiţii date ideologiei şi o bogată literatură consacrată diverselor orientări ideologice, prilej cu care se urmăreşte şi o redefinire a sensurilor ideologiei. Pentru Châtelet ideologiile sunt reprezentări colective ale vieţii sociale aşezate pe o scară largă, de la conţinuturi ideatice clare până la lozinci şi chiar manifestări inconştiente. Chiar dacă nu împărtăşim acest punct de vedere reţinem din lucrarea autorului francez constatarea că ideologia este un fapt esenţialmente legat de conştiinţă, de spiritualitatea care operează cu o anumită imagine a onticului social. Poate- fi regăsită această determinare la J. Sumpf şi M. Hugues, pentru care ideologia este un ansamblu de idei şi imagini ale comportamentelor comune unei mase de indivizi constituită într-o unitate, fie de clasă fie de stat, ţinând de

domeniile considerate ca intelectuale sau spirituale, cum sunt politica, religia, creaţia artistică, etc[15].

Un punct de vedere consistent asupra ideologiei susţine S. Bernard, din perspectiva sociologiei politice; pentru profesorul belgian ideologia uniu subiect politic este "sistemul complex de idei (şi valori) care îi permite să-şi conştientizeze situaţia, sâ-şi fixeze, clarifice, justifice, şi să-şi întărească atitudinile politice, prelungindu-le pe terenul strategiei şi tacticii politice" .

Ideologiile determină - în optica lui Bernard - alături de situaţia subiectului politic atitudinile politice şi comportamentale, ca factori motivaţionali putenici; este motivul pentru care trebuie bine precizat statutul ideologie care, ca imagine asupra unei situaţii poate fi o expresie adecvată sau falsă a acesteia. Subiectul poate deci căuta ideologia care sâ-i exprime în cel mai înalt grad situaţia, sâ-i orienteze acţiunile în modul cel mai potrivit cu valorile proprii. Este aici o explicaţie a faptului că subiecţii politicii pot trece de la o ideologie la alta şi deci şi de la un set de atitudini şi comportamente la altul.

între ideiile politice ale subiectului (care cuprinde cunoştinţe ştiinţifice, ideologie propiiu-zisă şi idei frustre despre situaţia şi atitudinile pe care să le promoveze) există întotdeauna un amestec de componente, cu dozaje felurite, de convingeri, cunoştinţe, concepţii, previziuni şi raţiojiamejite care aparţin unei ideologii socializate (sistem de idei colective). La nivel individual ideologia politică înglobează toate ideiile pe care omul şi le formează asupra situaţiei sociale, fie că sunt de origine socială sau personală, dar în sensul specific, al său, ideologia politică a subiectului cuprinde numai fracţiunea de idei împrumutate de la ideologiile colective, de la care se reclamă în mod expres.

Pentru S. Bernard, fiecare individ are maniera sa proprie de a-şi structura ideologia, identificându-se în întregime cu o ideologie politică socializată, utilizând idei socializate şi cunoştinţe ştiinţifice într-un amestec personal,

juxtapunând materiale ale unor ideologii socializate, ale unor vestigii de cunoştinţe ştiinţifice, ale unor concepţii personale. De aceea capacitatea ideologică de a motiva acţiunile politice este extrem de variabilă, de la un individ la altul, dar cu cât materialele ideologice pe care le vehiculează sunt mai fruste cu atât sunt mai active, mai mobilizatoare.

Pentru nevoile de determinare conceptuală pe care ne-o propunem aici, interesează din concepţia lui S. Bernard plasarea ideologiei în relaţia "situaţie-atitudini" pentru că astfel ideologia se leagă de o viaţă socială concretă, determinată, rezultată din manifestările unor subiecţi politici, interesând faptul că "variabila ideologică" posedă mâi multe grade de libertate, variind pe mai multe dimensiuni, ea putând fi:

- mai mult sau mai puţin adevărată sau falsă, în calitatea ei de lectură a unei situaţii;
- mai mult sau mai puţin eficace sau ineficace din punct de vedere al apărării de către subiect a privilegiilor oferite de situaţie ori al luptei lor împotriva deteriorării situaţiei;
- mai mult sau mai puţin selectivă în promovarea arbitrajului pe care îl poate realiza subiectul faţă de contradicţiile inerente situaţiei sale;
- mai mult sau mai puţin rămasă în urmă faţă de starea prezentă a situaţiei.

Apare în lumina acestor precizări, câteva relaţii care pot fi prezentate pe scurt astfel:

a) *Acţiunea situaţiei asupra ideologiei (S. - Id.)*

Situaţia (= existenţa socială a subiectului) determină ideologia prin definiţie, deoarece aceasta este un echivalent intelectual al situaţiei, dar modalitatea acestei acţiuni este funcţie de caracterul adevărat sau fals al ideologiei:

- dacă ideologia este adevărată ideologia este o

reflexie a lui S;
- dacă ideologia este parţial adevărată ideologia este o reflexie parţială a lui S;
- dacă ideologia este deformată sau lacunară ideologia rămâne determinată de S.
De aici concluzia lui Bernard după care factorii care provoacă deformarea unei ideologii sunt interiori situaţiei.
b) *Interacţiunea atitudinii şi ideologiei (A. - Id.)*
Din punct de vedere structural interacţiunea poate fi determinată în două modalităţi:
- fie că subiectul îşi structurează atitudinea sub presiunea concepţiei ideologice pe care şi-o construieşte despre situaţia lui;
- fie că subiectul îşi structurează ideologia pentru a-şi justifica a posteriori o atitudine rezultată direct din situaţia sa.
Din punct de vedere al întăririi acestei interacţiuni, al asigurării unei coerenţe între factorii care o determină, ideologia şi atitudinea îşi pot oferi reciproc sprijin: sau ideologia exercită presiuni asupra atitudinii, pentru ca aceasta să fie mai intensă sau atitudinea mai intensă presează asupra elaborării unei ideologii conforme cu cerinţele ei.
c) *Reacţiile cuplului atitudine - ideologie asupra situaţiei*
Există - după Bernard - 2 acţiuni ale cuplului asupra situaţiei:
- fie că o consolidează şi o întăreşte;
- fie că o slăbeşte şi - la limită - determină înlocuirea acestei situaţii (cazul liberalismului european).
Interpretată din perspectiva sociologiei politicii, ideologia este legată de către profesorul belgian de subiecţii
\

acţiunii politice, ca parte a universului lor spiritual, ca factor motivaţional al acţiunii lor deci ca o componentă a onticului politic.
Ideologia este însă o componentă cu conţinuturi mult mai bogate decât le pune în evidenţă această interpretare. Ca parte a spiritualităţii politice a unei societăţi ideologia este un discurs asupra identităţii ei, asupra evoluţiei ei de ansamblu şi deci a valorilor care trebuie să o orienteze. Ea nu se peate dispersa de o viziune asupra lumii, în general, exprimând -aşa cum scrie P. Ansart - mai mult sau mai puţin elaborat, interesele, voinţa, aspiraţiile unui anumit grup social, prezentate ca fiind valabile pentru întreaga societate. Fiind o schemă interpretativă colectivă ea se regăseşte atât la nivelul fiecărui individ ce alcătuieşte colectivitatea cât şi în lucrările teoretice elaborate de către specialişti, ataşaţi promovării viziunii specifice grupului în numele căruia se construieşte ideologia. Ea aparţine, în acest fel, atât onticului politic cât şi culturii politice, spiritualităţii sistemic elaborate şi fixate în opere de cultură[17].
Ţinând seama de specificul politicului ca ansamblu de activităţi teoretice şi practice, relaţionale şi instituiţionale, legate de organizarea şi conducerea generală a unei societăţi, se poate înţelege faptul că ideologia, ca schemă conceptuală interpretativă a acelei societăţi ne propune nu numai un anumit regim politic ci şi o anumită orientare a diverselor componente ale societăţii respective spre materializarea viziunii de ansamblu pe care ea o susţine.
Ideologia are în structurile ei atît componentele teoretice (deci date privind realităţile sociale reflectate mai mult sau mai puţin adecvat) cât şi valorice (deci interpretări specifice unui anumit grup social), atât elemente ale unei cunoaşteri raţionale cât şi expresii ale unor idealuri, opţiuni, preferinţe care au surse în condiţiile social-istorice concrete ale grupului social pe care îl reprezintă.

în alţi termeni, ideologia este o "conştiinţă de sine" a unui grup, realizată în raport cu alte grupuri, integrate unei comunităţi, care are de soluţionat probleme specifice.
Problemele globale sunt astfel privite de către o ideologie de pe poziţiile unei părţi a acelei societăţi dar pretinzând a avea valoare semnificativă pentru întregul societal.
De aceea ideologia se pretează - aşa cum s-a remarcat de către cercetătorii ei - la un stadiu genetic, pentru a-i vedea rădăcinile în viaţa unei societăţi, la unul structural, pentru a-i cerceta sistemul categorial (capacitatea de cunoaştere, valorizare şi interpretare a acestuia) sau la unul funcţional, pentru a urmări conţinuturilor ei într-o societate sau un grup social, aportul ei la asigurarea funcţionalităţii unei societăţi sau la schimbarea ei, dezvoltând o nouă funcţionalitate.
Este explicabil de ce P.Ansart acordă ideologiei o foarte largă paletă de conţinuturi: expresie a pricipiilor unei ordini sociale, ansamblu de norme care asigură unei societăţi conformitatea cu anumite idealuri, cod de interpretare a acţiunilor umane, explicaţie a ansamblurilor sociale, instrument de mobilizare colectivă, cu note şi conţinuturi incitatoare la un tip de acţiune pentru a păstra sau pentru a schimba o ordine social-politică, ansamblu de reguli pe baza cărora se poate distinge normalul de anormal, legalul de ilegal, discurs al unei acţiuni contra altor discursuri, toate elaborate de către un grup social sau în numele lui.
Din precizarea lor rezultă inevitabilitatea aprecierii, judecării ideologiilor, care apar drept construcţii spirituale viabile, ştiinţifice, obiective pentru unii, mistificări, utopii, apologii pentru alţii, întrucât o privire obiectivă asupra faptului că ideologia "se construieşte" din materiale diverse oferite de teorii şi concepţii, într-o arhitectură specifică pe care îşi pune amprenta "situaţia" socială şi istorică, constelaţia grupurilor dintr-o societate, înseşi problemele

identificării şi evoluţiei ei, nu este în întregime posibilă.
"Situaţia" social-istoricâ specifică unor grupuri într-o societate 1-a făcut pe J. Baechler să considere că ideologia este un nucleu de viaţă spirituală rezultată din conştientizarea unor impulsuri specifice, încadrate într-o schemă culturală de valori, regăsibilă în mitologie, etică, politică, drept, artă[18].
Ideologia este manifestarea de partis-pris-uri, de viziuni ale unor grupări sociale (clase, elite, straturi, popoare, naţiuni, chiar generaţii) asupra propriei lor condiţii social-istorice dar şi asupra poziţiei altor grupuri sociale ori societăţii în ansamblu. Este de înţeles faptul că ideologia va încerca o sinteză de idei, teorii, concepţii, care slujesc cel mai bine scopurilor grupului social în numele căruia se elaborează. Cu cît acest grup se află pe o "situaţie" istorică deschisă evoluţiei generale a societăţii cu atît ideologia lui are o mai largă distribuţie în societate şi o capacitate de receptare sporită a câştigurilor din cunoaşterea umană.
Interpretarea care însoţeşte reflexia şi generalizarea datelor asupra onticului social-politic stimulează acţiunea practică, proiectele transformatoare autentice.
In legătură cu gradul de elaborare conceptuală a ideologie în literatura consacrată temei se disting două orientări:
- una consideră ideologia un produs exclusiv al profesioniştilor în a o elabora, promova şi apăra, în a o pune în relaţii cu alte ideologii; în acest caz ideologia ar fi un produs quasi esoteric, reflex al unei socializări iniţiatice, în numele căreia se pot declanşa procesele mobilizării (cel mai adesea ale manipulării) membrilor societăţii;
- cealaltă consideră că ipostazierea ideologiei într-un corp de afirmaţii structurate cu o logică internă şi un limbaj specializat nu poate facilita înţelegerea distribuţiei ei sociale, a prezenţei ei în structurile spirituale ale unei societăţi, care nu cuprinde numai idei riguros elaborate, scheme conceptuale

şi axiologice ci şi opinii, afecte, impulsuri care se regăsesc în spiritualitatea individuala şi colectivă.
Ambele orientări recunosc explicat sau implicat, faptul că ideologia este uh angrenaj bine structurat de idei, teorii, concepţii cu o identitate marcată, care pot fi regăsite ca atare sau decodificate (transpuse în limbaje simple ce merg până la lozinci) în diversele domenii şi nivele ale vieţii spirituale.
Exegeza asupra ideologiei nu poate să nu recunoască faptul că determinarea ei implică un moment sociologic important, în măsura în care conţinuturile ei exprimă orientările, reprezentările, imaginile unui anumit grup social care se cere determinat; un moment axiologic, prin care ideologia propune o anumită tablă de valori pe care o argumentează, o promovează şi o apără faţă de alte table de valori; un moment gnoseologic, prin care, în orice ideologie, se structurează anumite date despre realitatea socială exprimată în idei, concepte, teorii; un moment incitativ, prin care ideologia se doreşte factor mobilizator al acţiunii umane.
Iată de ce noi considerăm că ideologia se implică în ansmblul condiţiei umane, determinată social-istoric, care, deşi se vrea o eleborare sistematică de idei nu poate ignora necesitatea de a se implica în ansamblul vieţii spirituale ale oamenilor pentru a le oferi o întemeiere a opţiunilor (de la modelul global al organizării şi conducerii societăţii până la aprecierea moralităţii şi gustului artistic)[19] .
Se validează astfel opinia lui K. Mannheim pentru care ideologia se constituie într-un sistem de reprezentări proprii unui grup social, clasă sau etnie, privind o anumită organizaţie socială, finalităţile ei şi legitimitatea lor, mijloacele de a o înfăptui. într-un regim politic totalitar, când o ideologie dobândeşte monopolul politic (deci devine baza conceptuală al unui sistem instituţional, reprimând alte ideologii, ea devine un instrument de mobilizare socială, de

integrare şi control social). în schimb, într-un regim politic democratic pluralist, unde scade forţa dogmatismului ideologic, unde societatea civilă se constituie pe valori general-umane, spectacolul concepţiei ideologice diminuează şi creşte rolul disputelor prin care opinia publică este chemată să adere
sau să respingă o anumită ideologie. în acest caz rolul specialiştilor în elaborarea ideologiei creşte pentru că discursul imaginar pe care îl elaborează, sistemul simbolic pe care-1 propun trebuie să dobândească un grad sporit de coerenţă, de credibilitate. P. Ansart cerea ideologilor să devină, în acest context, mai rafinate, să inventeze procedee mai subtile de prezentare a intereselor particulare şi demascare a incapacităţilor de a soluţiona problemele concrete ale societăţii date[20]. Raţionalitatea unei ideologii, sprijinul pe o anumită determinare a ceea ce este adevărat sau fals, impun un raport mai strîns între ideologia şi teoria ştiinţifică.
în democraţiile pluraliste, prezenţa mijloacelor de informare de masă îngăduie o mare paletă de poziţii ideologice, care se pot înfrunta în faţa opiniei publice; astfel se explică necesitatea de-a distinge limpede conţinuturile de informaţia veridică faţă de tendinţele fireşti de ataşare la discursul social-politic, a unor semnificaţii ideologice. P. Ansart subliniază în acest sens cerinţa ca mijloacele de informare naţionale, vizând un public foarte larg, să evite disputele ideologice şi să încerce să menajeze toate sensibilităţile, promovând o ideologie consensuală, denunţătoare a extremismelor politice, situate în ipostaza de observatori imparţiali.
Rămâne deschisă însă o problemă pe care P. Ansart o pune în relief: cum se explică faptul că agenţii sociali, în faţa unui spectacol ideologic bogat, aleg o anumită ideologie şi nu alta? în răspunsul său autorul invocă trei tipuri de motivaţii

ale opţiunilor ideologice ale agenţilor politici (numite "efecte").
Mai întâi este vorba de *efectele de poziţie* ale agenţilor sociali care nu se raportează la realitate dintr-un unghi absolut exterior acesteia ci în dependenţă de statutul şi rolul lor social. Apoi,

subiecţii se ghidează după un *"efect de dispoziţie"* care exprimă faptul că ei se raportează la viaţa socială în dependenţă de propriile "scheme de referinţă" sau habitudini mentale. în al treilea rând ca şi R. Boudon, autorul scrie despre, *"efectele de comunicare"* şi mai ales de non-comunicare prin care desemnează înclinaţia agentului social-politic de a acorda atenţie nu atât conţinuturilor unor propoziţii cât mai ales autorităţii care o exprimă şi cel mai adesea utilităţii pe care o pot avea. Ideile devin "interesante" pentru un agent social-politic în măsura în care îi pot servi cât mai bine acţiunile.
Indiferent de motivaţiile opţiunilor ideologice ale agenţilor politici un fapt este important: ideologiile se construiesc într-un plan spiritual înalt, tind să utilizeze scheme interpertative şi valorizatoare ale societăţii, ale trecutului şi viitorului ei, impicându-se în domeniile felurite ale culturii unei comunităţi. Dar oricât s-ar dori de implicate social-istoric ideologiile rămân ceea ce sunt şi ceea ce trebuie să fie: construcţii spirituale, viziuni asupra vieţii sociale şi perspectivelor ei.
Ideologia operează cu un material teoretic care trebuie raportat la cerinţele concret-istorice, la cadrul instituţional concret dintr-o ţară, într-un monemt istoric dat. Sarcina de a elabora, pe baza unei ideologii, un program de acţiune social-politicâ şi-o asumă *doctrina.*
în literatura de specialitate distingerea doctrinei de teorie şi ideologie nu se realizează după criterii ferme. Bazându-se pe intersecţiile de conţinuturi ale acestor noţiuni, care sunt reale, numeroşi autori le utilizează ca noţiuni ***24***

sinonime. Cu toate acestea unele deosebiri sunt marcate; aşa de exemplu D. Seiler arată că în timp ce ideologia reprezintă un sistem de idei acceptate de către o parte a populaţiei, doctrina reprezintă justificarea ei. încercând o exemplificare a relaţiei dintre termeni autorul ne îndeamnă să credem că pentru el ideologiile sunt şi o bază a teoriilor astfel că doctrinele ar constitui un suprt teoretic pentru ideologii.
Pentru noi raporturile dintre noţiuni au alte aspecte pentru că acordăm doctrinei sensuri mai precise care o leagă dar şi disting în spiritualitatea politică de alte preocupări pentru politică. Mai întâi, orice doctrină politică trebuie să se construiască drept o imagine teoretică asupra unei societăţi, asupra structurilor sociale, politice, culturale, geopolitice care o definesc, motiv pentru care utilizează materiale de cunoaştere autentică oferite de ştiinţele socio-umane. Doctrinele politice trebuie să cuprindă, în mod necesar, un nucleu "tare" de date relevante asupra stării reale a societăţii, oferite de către sociologie, ştiinţele juridice, politologie, statistică, ştiinţele economice, istorie.
Este momentul cu cea mai mare încărcătură de cunoaştere al doctrinei, marcat de un efort de raţionalizare a datelor cu care urmează să opereze. în funcţie de aceste date doctrina politică trebuie să degajeze o serie de *probleme* a căror formulare şi ierarhizare depinde de deschiderea euristică a realului spre subiectul cunoscător dar şi de capacitatea acestuia de a surprinde diferitele grade de generalitate ale ideilor şi teoriilor la care se raportează.
în al doilea rând, orice doctrină trebuie să cuprindă o concepţie despre identitatea societăţii respective, despre căile prin care această identitate poate fi păstrată în timp şi concretizată în diversele domenii de activitate din societate. O doctrină politică va trebui să determine specificul valorilor unei societăţi, rosturile politicii între diversele domenii de

creaţie colectivă. Momentul "concepţiei" intr-o doctrină marchează accentuarea trecerii ei de la reflexia teoretică la interpretarea marcată de viziunile parţiale, de opţiunile pentru anumite sensuri ale dezvoltării istorico-sociale (sau pentru respingerea oricărui sens ceea ce este contra-productiv pentru doctrină). Se vehiculează astfel o anumită axiologie.
în al treilea rând, orice doctrină trebuie să cuprindă un set de propoziţii ideologice, în care teoriile şi concepţiile sunt subordonate promovării, în plan spiritual, unor interese, idealuri, specifice unui anumit grup social (sau unei etnii în ansamblu).

în acest fel doctrina îşi amplifică dimensiunile nu numai în sens substantival ci şi predicativ: ea conţine o ideologie dar şi ideologizează perspectiva asupra problemelor social-politice ale societăţii, vehiculând partis-pris-uri atât în viaţa politică cât şi în cea economică, juridică, estetică, morală.
în al patrulea rând, o doctrină politică trebuie să conţină un set de propoziţii prin care se prevăd căile practice, eficiente ale înfăptuirii proiectului său de societate. Ea trebuie să stabilească limpede forţele sociale în numele cărora se exprimă, formele lor de acţiune pentru a influenţa sau hotăra destinul societăţii, modalităţile prin care societatea urmează» să materializeze idealul politic propus. De aceea doctrina trebuie să exprime o opţiune penrtu un anumit grup politic, pentru o constelaţie de valori care-I definesc şi penrtu un anumit sistem de raporturi internaţionale. în numele acestor opţiuni doctrina va stabili şi normele de conduită ale agenţilor politici, limitele acţiunilor, marginile "jocului" politic pe care îl presupune afirmarea noului în raport cu tradiţia sau cu cadrul instituţional şi normativ constituit, cu cerinţele păstrării identităţii societăţii date.
Desigur, cu aceste derminaţii doctrina politică pare a fi deosebit de încărcată problematic sau în orice caz aşa ar

trebui să fie. în mişcarea doctrinelor politice unele tind să se refere la toate solicitările prezentate, chiar dacă nu într-o singură formulare de autor ci prin aportul în timp al mai multor gânditori sau forţe politice; alte doctrine sunt lacunare la unele teme de reflexie concentrându-se pe ceea ce li se pare a fi semnificativ în momentul istoric dat. Se poate însă constata că au existat în timp şi au câştigat cuprindere socială largă acele doctrine politice care au utilizat un material bogat de cunoaştere, care s-au străduit să se refere la problemele mari ale unie societăţi şi la angajarea ei pe sensurile mari ale dezvoltării istorice, oferind oamenilor cadre de viaţă politică viabile, legate de problemele-cheie cu care aceştia se confruntă.
Dintr-o pespectivă meta-doctrinară (doctrinologicâ, după expresia lui A. Carpinschi) orice doctrină trebuie să ofere soluţii la câteva probleme, cu adevărat esenţiale pentru viaţa social-politică.
Mai întâi, orice doctrină trebuie să dea o interpretare a condiţiei umane în spaţiul social-politic, să exprime o opţiune asupra raportului dintre *individ* şi *societate.* Doctrina trebuie să precizeze înţelesurile proprii asupra celor ce "fac" viaţa social-politică, asupra agenţilor politici, precizându-şi concepţia asupra naturii lor, raporturilor care se nasc între diversele tipuri de structurare a relaţiilor care se nasc prin acţiunile şi interacţiunile agenţilor politici. Chiar dacă sociologia, de exemplu, a pus în relief interdependenţele complexe şi multiple dintre agenţii politici, doctrina este cea care stabileşte accentul asupra locului, rolului individului în societate, asupra centralităţii problemelor sale sau asupra perimetrului vieţii sociale în care să se soluţioneze problemele omului, subiectul de reflexie care a marcat dintotdeauna gândirea politică dar care în zilele noastre îşi revelează bogăţia de implicaţii, consecinţele unor anumite opţiuni ideologice asupra vieţii lui politice reale. Este

suficient să evocăm în acest sens eşecul formelor care au accentuat până la extrem momentul social subordonând acţiunea componentelor politicii primatului intereselor colective globale dar şi a celor individualist extremiste, anarhiste, care pun sub semnul întrebării orice agent social-politic.
în al doilea rând, doctrina politică trebuie să definească *locul şi rolul politicii în societate,* specificul ei faţă de celelalte tipuri de activităţi (economică, religioasă, juridica, morală). Prin natura sa, politica se preocupă de destinul general al unei colectivităţi şi deci este firesc să

propună direcţii de acţiune în feluritele sfere de activitate din societate. Dar în ce limite poate şi trebuie să intervină politica în viaţa unei societăţi, eventual (dacă poate interveni) cu ce mijloace, pentru a nu anula specificul lor, pentru a asigura acţiunea lor conjugată în dezvoltarea identităţii acelei colectivităţi.
Determinând obiectivele fundamentale ale organizării şi conducerii globale a societăţii, doctrina politică trebuie saşi precizeze opţiunile în legătură cu ceea ce Hegel numea societate civilă, respectul pentru preocupările ei şi pentru soluţionarea lor optimă (optimul politic fiind dat de asigurarea funcţionalităţii societăţii în ansamblu cu un minim detiscuFi şi tensiuni între componente).
Este motivul pentru care o doctrină trebuie să propună un model economic, o politică culturală, etnică, religioasă, faţă de care să se contureze un anumit regim politic. între aceste componente ale vieţii unei societăţi doctrina trebuie să propună anumite relaţii care să asigure dezvoltarea identităţii poporului sau naţiunii respective.
Respectând specificul fiecărui domeniu al vieţii sociale (evitând politizarea socialului) doctrina trebuie să ofere fiecăruia un fel de linii de forţă, invizibile dar capabile să asigure funcţionalitatea întregului societal. *28*
în al treilea rând orice doctrină trebuie să se concentreze asupra *caracteristicilor fundamentale ale regimului politic* pe care îl propune, specificând pe ce agenţi politici mizează, ce tip de relaţii de putere urmăreşte să se instuie în societate, în ce forme instinaţionalizate să se realizeze activităţile politice, după ce reguli trebuie să se conducă societatea în ansamblul ei şi feluriţii ei agenţi politici în particular, ce valori trebuie să definească spiritualitatea politică şi cum se pot ele manifesta în acţiunea agenţilor politici, *(vezi fig.l)*
în acest cadru nu este este lipsită de interes nevoia unei doctrine de a se constitui nu numai ca o legitimare a unui model de viaţă social-politicâ şi ca o sursă a acţiunii politice, ca stimul al realizării acestui proiect. Doctrinele declanşează nu numai dispute politice în plan ideologic ci, fiind incitaţive, pot fi surse de tensiuni şi chiar conflicte. Se poate constata că, în general, în societăţile cu probleme structurale, diferenţierea soluţiilor la problemele politice este mai puternică, clivajele pe care le exprimă spiritual se materializează în profunde diferenţe de vederi şi acţiune ale agenţilor politici, pe când în societăţile cu o viaţă civilă constituită, consolidată în timp, disputele doctrinare nu au o asemenea acuitate. Aceasta nu înseamnă sfârşitul doctrinelor şi ideologiilor ci doar distingerea lor după accentul pus pe una dintre componentele relevate în rândurile precedente. în aceste împrejurări o tipologie a doctrinelor politice va trebui să aibă în vedere soluţiile pe care le oferă marilor probleme în jurul cărora se construiesc dar şi contextul cultural, social-politic în care se afirmă. Caracterizarea unei doctrine politice va putea fi realizată relativ corect dacă se vor avea în vedere:
1. contribuţiile feluriţilor autori şi forţe politice la constituirea tezelor fundamentale;
2. particularizarea acestor teze în funcţie de etapa istorică a unei societăţi şi de efortul doctrinei respective de a

se raporta la problemele specifice care se pun acolo.
Filosofie politică
Epistemologie politică
Ontologie politică TEORII ŞT. H MITOLOGIEI
Axiologie politică
Ideologii politice
Refl **Im**
Interpretare ± tL-rprciare XV T /^ Rellcxie
* - Agenţii economici
(f , Polltlcul - Relaţiile politice
U * Onticul politic . Instituţiile politice
MEDIUL SOCIAL NATURAL " SpiritUalitatea politică (SOCIOSFERA)

In prima situaţie cercetarea doctrinelor politice trebuie să urmărească venlk.uv.i principalelor teze care le definesc, în cea de a doua Vuh'.irca" locală pe care ele o dobândesc în fiecare ţară, notele particulare prin care se implică într-o anumită practică politica.
**;,, Unii autori au propus o discuţie despre "familiile" de doctrine care ar reuni toate contribuţiile particulare ale unor autori şi forţe politice la constituirea unor anumite tipuri doctrinare de gândire. Operaţia este însă greu de realizat pentru că - aşa cum exemplifică D. Seiler - aprecierile asupra unei doctrine politice pot fi foarte felurite, pornind chiar de la numele ei. Astfel, termenul *liberai.*
- în Franţa dreapta social-economică democratică;
- în Germania înseamnă mai degrabă centrul (pentru

că partidele C.D.U., C.S.U. constituie dreapta);
- în Marea Britanie desemnează radicalii de centru-stânga;
- în Italia reprezintă centrul-dreapta;
- în S.U.A. se leagă de stânga şi de mişcarea sindicală[21].
La rândul său A. Carpinschi arată, în mod justificat, că nu se pot realiza tipologii ale doctrinelor politice utilizând doar un criteriu sau mai multe criterii juxstapuse, aşa cum procedează tipologiile tradiţionale care duc inevitabil la un reducţionism şi descriptism prin care universul doctrinelor politice se simplifică inadmisibil. Identificarea tipurilor doctrinare ar trebui realizată *sinteză tipologică,* în care se concentrează mai multe dimensiuni de importanţă egală sau asemănătoare, dând tipurile doctrinare de sinteza. Dimensiunile utilizate pentru a structura tipurile de doctrine sunt:
- intensionalitatea, ca expresie a caracteristicilor esenţiale, definitorii, de conţinut ale doctrinelor (care va oferi "tipuri construite, entităţi abstracte şi generalizate care concentrează concepţiile, ideile şi opţiunile politice majore de bază, grup social, partid, comunitate naţională, tipuri care se plasează pe o imaginară abscisă politică în anumite centre de polarizare, între extrema stângă şi extrema dreaptă")
- extensionalitatea, care exprimă "diversificarea unui tip de doctrină în variante concret-istorice, extensiuni tematico-problematice specifice, axate pe anumite centre de interes") .
Pentru realizarea tipologiei intensionale autorul propune următoarele dimensiuni definitorii:
sociostructuralitatea puterii, statalitatea, regimul politic, eficienţa socială, normalitatea care ar exprima o realitate constitutivă la care se raportează orice doctrină: puterea politicâ-societatea civilă-omul. Aşa cum se poate observa, în

determinarea acestor dimensiuni ale intensivitâţii se implică o anumită înţelegere a ceea ce este politicul ca gen distinct de activităţi legate de putere sau/şi de stat în raport cu o anumită societate şi cu poziţia individului în cadrul ei. Sesizate şi de către Ov. Trăsnea cu ani în urma cele trei preocupări de bază ale politicii îşi probează astăzi o anumită insuficienţa în măsura în care urmăresc doar *manifestările politicii* nu şi determinarea ei esenţială, ca sumă de activităţi legate de organizarea şi conducerea generală a unei societăţi. în măsura în care am consacrat spaţii ample acestei discuţii vom reţine doar ideea că această înţelegere a politicii urmăreşte sâ-i precizeze specificul dintr-o perspectivă mai largă, în care problematica puterii, a instituţiilor prin care se realizeză aceasta, a agenţilor politici apare doar ca o concretizare, ca o schemă conceptuală ce redă pricipalele domenii ale politicii. Determinaţia noastră plasează problema politicii în zona unui efort de edificare a unei ştiinţe a politicii care deschide perspectiva asupra ştiinţelor particulare ale politicii (Sociologia politicii ca studiu al conţinuturilor sociale ale politicii) specificul agenţilor politici, al prezenţei lor în sistemul instituţional de putere dar şi al distribuţiei sociale a problematicii politice, inclusiv al

"răspândirii" spiritualităţii politice într-un grup social sau într-o societate; psihologia politicii, axiologia politicii, comparatismul politicilor practice, etc).
Dintr-o astfel de perspectivă , conceptele invocate nu mai au aceeaşi poziţie în determinarea politicii şi deci nu mai sunt obiect de investigare cu acelaşi rol euristic. De exemplu: problematica eficienţei sociale a unei doctrine va trebui judecată atât din unghiul capacităţii ei de a deveni baza unor conduite politice (aici fiind necesar aportul de cunoaştere al sociologiei politicii) cât şi din unghiul construirii ei ca bază a unui anumit regim politic (aici intevenind politologia - ştiinţa generală a politicii - datoare să realizeze tipologia regimurilor

politice şi descoperirea bazei lor conceptuale)[23].
în acelaşi sens trebuie - credem noi - gândită şi ideea normalităţii implicată într-o doctrina politică, determinată de A. Carpinschi drept "orientarea spre realitate" a discursului doctrinar prin stabilirea unor raporturi funcţionale, echilibrate, normale, între puterea politică, societatea civilă şi individ. De fapt problema aceasta poate fi soluţionată numai prin aportul mai multor discipline, în măsura în care "normalitatea" unei doctrine se realizează printr-un proces istoric - care poate fi foarte îndelungat - când se poate stabili întrucât aceasta a răspuns cerinţelor istorice de progres al societăţii date, a fost în măsură sâ descopere căile dezvoltării identităţii proprii în raport cu evoluţia umanităţii. Stabilirea normalităţii unei doctrine se poate realiza prin aportul culturologiei, al filosofiei şi al comparatismului politic. Faţă de acest criteriu înclinăm să acordăm mult mai mare semnificaţie - pentru a rămâne în orizontul excelentei discuţii propusă de A. Carpinschi -
testului de raţionalitate socială a doctrinelor politice, căruia îi acordăm rolul de a stabili nu numai logica internă a unei doctrine (capacitatea ei de a se structura raţional în toate planurile alcătuitoare) ci şi corespondenţa ei cu "logica" vieţii sociale, cu sensurile reale ale evoluţiei ei. în acest caz cele trei teme mari de reflexie ce trebuie sâ stea în faţa oricărei doctrine, pe care l-am propus în paginile precedente, generalizează o tipologie relativ clară a *marilor doctrine politice,* evidenţiind posibilităţile de combinare a unora dintre tezele lor în doctrine-hibrid sau în construcţii doctrinare care operează numai cu unele teme, lăsând altele deoparte. O schiţă a acestor mari doctrine politice ar trebui să evidenţieze modul în care, faţă de marile probleme ale vieţii sociale şi evoluţiei ei istorice, s-au construit şi marile soluţii, care în datul lor fundamental nu pot fi decât simple şi clare.
O încercare de tipologizare a doctrinelor politice a

realizat A. Korosenyi, ţinând seama de trei tipologii vechi pe care le nuanţează.
O primă tipologie, considerată clasică, reprezintă doctrinele politice pe o axă orizontală, în care, la mijloc se află liberalismul (doctrină moderată, vrând să împace individul cu colectivitatea, societatea civilă cu politica şi politicul cu celelalte valori din societate), la stânga situându-se doctrinele socialiste iar la dreapta cele conservatoare.
socialism
-------• ..
liberalism
conservatorism
O a doua tipologie este propusă de către F. Hayek în] "Constitution of liberty", consolidată de E, Tuchefeld şi] preluată de către autorul studiului pe care îl prezentăm pentru! a o îmbogăţi cu observaţiile sale. Reprezentarea figurativă aj raporturilor dintre doctrine ia forma unui triunghi.
Liberalismul (L)

Conservatorismul (C)
Socialismul (S)
între cele trei doctrine diferenţele sunt:
1. *de antropologie politică* (de fapt de interpret generală a omului şi societăţii)
34
L.= individul este celula de bază, autonomă a societăţii
C.= grupul, microcolectivitatea este temelia vieţii sociale
S.= grupul mare, macrocolectivitatea, societatea globală au rolul hotărâtor în explicarea condiţiei umane.
2. *de axiologie* (valori centrale pentru care optează)
L. = libertatea individuală
C. = armonia socială şi continuitatea istorică a comunităţii
S.= egalitatea socială, realizabilă prin crearea unei societăţi care să redistribuie just, echitabil bunurile din societate.
3. *de politologie*
L.= integrarea indivizilor în societate o asigură piaţa; instituţiile politicii (statul) nu au decât rolul de a veghea la corectitudinea competiţiei sociale.
C.= integrarea socială o realizează raporturile sociale consolidate de tradiţie, de credinţă; statul trebuie să fie ferm în a apăra valorile tradiţionale şi în a veghea la păstrarea ordinei şi echilibrului între părţile componente ale societăţii.
S.= integrarea socială este asigurată de structuri organizatorice, centralizate.
Ţinând seama de aceste trăsături fundamentale ale fiecărei doctrine autorul propune un al treilea tip de structurare a doctrinelor în care fiecăreia îi corespunde un curent marcant de idei (filosofice şi ideologice) cu relevanţă în e\ oluţia gândirii politice, fiecare doctrină politică situându-
35

se în raport cu celelalte, nu numai pe baza propoziţiilor proprii ci şi a ideologiilor şi filosofiilor pe care le vehiculează, (vezi *fig. 2)*
LIBERALISM - individ
- libertate, egalitate, fraternitate
- stat minimal -piaţă
\ microcolectivitate -*y*
"Q
■ armonie socială
■ stat corporatist "^*,
- ordine tradiţie ■£.
VOLUNTARISM
- colectivitate globală (naţiune)
- egalitate
- echitate socială
- stat puternic
- planificare centrală

(fig. 2)
Schema aceasta propune ca baza ideologicâ-filozofică a fiecărei doctrine fundamentale să fie rezultat al întâlnirii a] două orientări fundamentale.
Liberalismul se întemeiază pe filosofiile empiriste şi raţionaliste dezvoltate în epoca modernă în Europa Occidentală, în acest caz avem, ceea ce noi vom numi liberalismul clasic, pentru a-1 distinge de variantele pe care lej cunoaşte doctrina în evoluţia istorică.

Raţionalismul esta rezultatul filosofic al postulării capacităţii omului de cunoaşte natura şi societatea, de a se conduce şi prin aceste de a-şi transforma viaţa social-politică şi economică, în

conformitate cu legile obiective care le guvernează. Doctrina liberalismului politic îşi propune să construiască un regim politic în care raţionalitatea organizării şi conducerii generale a societăţii să fie rezultatul exprimării libere a spiritualităţii politice a fiecărui individ ce alcătuieşte comunitatea. Acest regim politic este numit democraţie.

Empirismul, în schimb, a lansat ideea că o anumită experienţă istorică se sublimează într-o matrice de idei care asigură agregarea indivizilor într-o comunitate şi transmiterea lor în timp. Dacă se accentuează rolul acestor experienţe sociale şi se cere conservarea lor faţă de intervenţiile statului, lăsând oamenilor libertatea de a dezvolta pe baza experienţei lor acumulate social, a tradiţiilor, vom avea de-a face cu un liberalism conservator.

în sfârşit, voluntarismul consideră, în spiritul darwinismului social, că societatea este o macrocolectivitate în care se constituie obiectiv o voinţă generală, căreia trebuie să i se subordoneze fiecare agent politic. Relaţia colectivitate generală-individ este mediată de structuri care au rol hotărâtor în a impune un sens al dezvoltării, individului de o parte, societăţii de altă parte (elite, clase, rase, naţiuni). Acestor structuri li se subordonează individul, a cărui evoluţie este atent urmărită şi judecată prin prisma unor valori bine definite şi articulate, dar şi societatea, pe care o controlează prin intemediul instituţiilor de putere (politice şi nepolitice).

Din aceste determinări vor rezulta probleme specifice pentru fiecare orientare: raţionalismul va urmări realizarea unui regim politic în care puterea să aparţină poporului şi să se împartă între membrii lui, democratic; empirismul va fi reprezentat de un regim politic în care puterea politică să fie limitată; voluntarismul îşi va pune ca problemă centrală apartenenţa puterii la un anumit grup social şi căile păstrării ei.

Schema tipurilor doctrinare primeşte astfel o nouă alură, *(fig.3)*

Schema propusă este desigur mai nuanţată decât cele anterioare şi se propie de modul nostru de a structura doctrinele politice şi raporturile dintre ele. Dar multe caracteristici ale doctrinelor politice puse în discuţie nu se "potrivesc" cu această schemă triunghiulară: democraţia nu se poate înţelege fără statul de drept, naţionalismul nu este j numai o caracteristică a regimurilor conservatoare, constituţionalismul este "descoperit" de liberalismul clasic dar devine o trăsătură a oricărui stat de drept, elitismul nu este totdeauna incompatibil cu democraţia şi liberalismul, etc. Ca orice schemă şi aceasta ignoră mulţimea întrepătrunderilor dintre teze ale diverselor doctrine fundamentale dar are meritul de a surprinde principalele nuclee doctrinare ale zilelor noastre .

Libertate individuală Individ autonom Piaţă
LIBERALISM
,' naţionalism conservator (fascism)

X

- Microgrupuri (stări sociale)
- Descentralizare
- Organicism
- Sistem social ierarhic

STAT TOTAL

- Social darwinism

- Voluntarism Europa
Centrală şi de Est
- Colectivism social
- Egalitate socială
- Centralizare
- Elită selectată după criterii ideologice

- 3)

Faţă de această schemă, ţinând seama de precizările pe care le-am realizat mai sus am propune o altă imagine a principalelor doctrine ale lumii contemporane, *{fig.4)*
După cum se poate observa acesta schemă ţine seama de structura polară a componentelor de bază ale vieţii social-Politice:
individ-colectivitate, societate civilă-politică, chiar dacă lasă [ia] o parte al treilea set de preocupări, prezentate în orice

doctrină în dozaje felurite, legate de raporturile ce se stabilesc între diferitele sectoare de activitate. Deşi ele sunj de o excepţională importanţă, în viziunea noastră decurg din primele două opţiuni fundamentale (care au relevanţă politicâj deplină) şi se constituie în soluţii meta - sau extrapolitice. Aparţin acestei sfere de preocupări cele pentru care imaginea asupra societăţii s-ar centra pe probleme economice] culturale, religioase, estetice, morale, psihologice, cu rolj orientativ şi pentru politică.
Cei patru poli ai schemei noastre nu pot fi priviţi decât în relaţie unii cu ceilalţi, ipostazierea unuia sau altuia dintre ei generând forme goale de semnificaţie practică.] Astfel, anarhismul, ca orientare doctrinară centrată libertatea totală de acţiune a individului nu are sens dacă m propune şi termenii corelaţi: stat şi colectivitate.

Liberalism
Anarhism Individ
Societate civilă
Elitism
DEMOCRAŢIE
Conservatorism
Stat
Colectivitate Totalitarism

ifig-4)

Social-democraţie

în acelaşi sens, totalitarismul, ca doctrină a rolului total al statului nu are semnificaţie în afara precizării locului colectivităţii în viaţa politică. Şirul observaţiilor ar putea continua în acest fel.
Desigur schema noastră operează cu o premisă fundamentala în analiza tuturor doctrinelor politice contemporane: este ideea că aceste timpuri au pus în centrul preocupărilor politice (atât teoretice cât şi practice) problematica democraţiei. în jurul contururilor ei, dar mai ales pe terenul ei, ca loc de întâlnire clară a tuturor preocupărilor politice işi casesc loc toate doctrinele politice contemporane, fie că o neaua, fie că îi critică limitele istorice, de regim politic, fie că o determină prin o serie de trăsături care să-i asigure funcţionalitatea, dezvoltarea şi

amplificarea.
Faţă de democraţie numai două orientări doctrinare pot fi privite ca extreme: anarhismul şi totalitarismul, rupte de societatea civilă dar având drept ţintă rolul politicii şi statului în

societate, cel dintâi pentru a-1 distruge, cel de-al doilea pentru a-1 hipertrofia. Celelalte doctrine se structurează după accentul pe care îl pun pe unul dintre termenii ecuaţiei politice, în raport cu ceilalţi, fără însă a-i neglija. Astfel liberalismul a debutat ca o doctrină a afirmării social-politice a individului; dar când s-a pus problema "mediului" lui social, liberalismul a introdus parametrul societate civilă, ca ansamblu al unor indivizi care îşi asumă un destin colectiv şi care îşi organizează conştient un stat. Din acelaşi trunchi ideatic, prin tragerea consecinţelor pe care le are teza competiţiei dintre indivizi liberi, beneficiind de un stat, oferit de totalitatea social-politică, se va naşte elitismul iar mai apoi când va fi limpede că agregatul social se tensionează prin polarizarea elitistă ce va naşte social-
democraţia.

Aşa cum am mai scris, democraţia este mai întâi un regim politic aşa cum îl înţelegem noi, ca ansamblu al tuturor componentelor ce intră în jocul politic, în mod concret, într-o societate dată. Nu există din acest punct de vedere un singur fel tie democraţie, există numai democraţii. Dar ea este deopotrivă şi un ideal de viaţă social-politicâ, inaugurat de Antichitate şi apoi, prin secole mereu îmbogăţit spre noile etape ale procesului istoric, pentru a-i oferi un punct da sprijin valoric, un sens al mersului, practicii politice[25]. Este deci să o considerăm punctul de referinţă al tuturor doctrinelor politice, cărora, cu puţine excepţii, le acordăm creditul de a fi dorit să-şi aducă aportul la modelarea acestui ideal.

Bibliografie şi note

1. A se vedea: *Liviu Petru Zăpârţan, Repere în ştiinţa politicii,* Editura Fundaţiei "Chemarea", Iaşi, 1992, pp.5-7.
2. Ovidiu Trăsnea, *Probleme de sociologie politică,* Editura politică, Bucureşti, 1975, pp.8-9.
3. Anton Carpinschi, *Doctrine politice contemporane, tipologii, dinamică, perspective,* Editura Moldova, Iaşi, 1992, pg.8.
4. J. Touchard et collab., *Histoire des idees politiques,* Tome I, P.U.F, Paris, (1978), pg.VI.
5. F. Châtelet, E. Pisier-Kouchner, *Les conceptions politiques du XX-e siecle,* P.U.F., Paris, (1981), pp.9-13.
6. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcedentale,* P.U.F., Paris, 1957, pg.20.
7. A se vedea: H. Wald, *Elemente de epistemologie generală,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, pp.24-31.
8. I. Pârvu, *Teoria ştiinţifică,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp.234-253.
9. B. Lippincot, *La Theorie politique aux Etats-Units, în La Science politique contemporaine,* U.N.E.S.C.O., (Paris, 1950).
10. F. Châtelet, op. cit., pg.10.
11. idem, pag. 12.
12. Richard Ashcraft, *Political Theory and the Problem of Ideology,* în The Journal of Politics, Univ. of Florida, vol.42, august, 1980.
13. Liviu Petru Zăpârţan, *ideologie politique et conscience politique* în Studia Univ. "Babeş-Bolyai", Philosophia, XXVII, 1, 1982.
14. D. L. Seiller, *Introduction a la Science politique,* Ed. U-L-B., Bruxelles, 1992.
15. J. Sumpf, M. Hugues, *Dictionnaire de sociologie,* br. Larousse, Paris, (1973).

16. S. Bernard, *Sociologie politique interne,* Tome 1, P.U.B., edition 1982-1983, pg.223.
17. P. Ansart, *Les ideologies politiques,* P.U.F.P., Paris, Coli. S.U.P., 1974, pg.9.
18. J. Baechler, *Qu'est-ce que 1 'ideologie?,* Gallimard, n.r.f., Paris, 1976.

19. A se vedea pe larg: L. P. Zăpârţan, *Repere i ştiinţa politicii,* Editura Fundaţiei "Chemarea", Iaşi, 1992 pp.224-234.
20. P. Ansart, *Les sociologie contemporaines,* Ed. Seuil, Paris, (1990), pg.225.
21. D.-L. Seiller, *Introduction a la Science politique,* Ed. U-L-B., Bruxelles, 1992, pg.25
22. A. Carpinschi, *Doctrine politice contemporane, tipologii, dinamică, perspective,* Editura Moldova, Iaşi,! 1992, pp. 19-21.
23. Intervine în acest sens nevoia unei redefmiri aş aparatului categorial al ştiinţelor politicii şi deci şi o nouă "arondare" a ariei lor de preocupări ţinând seama de ceea ce sunt aceste ştiinţe în lumea contemporană. Acestui efort i s-a subordonat lucrarea lucrarea noastră "Repere în ştiinţa politicii".
24. Andrâs Korosenyi, *"Liberalismus, Konservatorismus es szocializmus eszmetorteneti es politikai utkozopontjai",* în: Târsadalom Kutatâs, N.3-4, 1986, pp.129-134.
Pentru prezentarea acestui deosebit de interesant studiu anţ avut sprijinul colegial al d-lui Istvân Horvâth.
25. Liviu-Petru Zâpârţan, *Democraţia ca regL politic,* în: Studia Univ. "Babeş-Bolyai", sociologii philosophie, Cluj-Napoca, Nr.l, 1990.

CAPITOLUL II

Contribuţii doctrinare privind democraţia

în lucrarea sa "Teoria democraţiei", G. Sartori îşi pune întrebarea: "Ce este democraţia?", într-un capitol în care căutându-i o definiţie îi determina doua sensuri: unul descriptiv şi unul normativ, distingând de fapt democraţia prin "ceea ce este" şi prin "ceea ce trebuie să fie", punând în evidenţă ideea că democraţia poate fi un anumit regim politic, un mod practic de realizare a puterii politice, sub semnul rolului poporului, dar este mai ales un ideal legat de o posibilă realizare a puterii poporului. Ideal care a fost prezentat în diferite momente ale dezvoltării istorice a gândirii politice şi care, în ciuda diferitelor forme de materializare funcţionează şi în zilele noastre cu o forţa sporită faţă de epocile anterioare[1].
Terminologic, democraţia înseamnă puterea poporului dar este cunoscut că atât termenul de "popor" cât şi cel de "putere" au avut şi au semnificaţii schimbătoare în raport cu o anumită "situaţie" istorică a unei comunităţi umane". Este motivul pentru care, considerând exercitarea puterii un atribut al activităţii elitelor, un autor considera că în orice ansamblu democratic se cer distinse trei elemente: o *realitate,* reprezentată de viteza circulaţiei elitelor, o *dorinţa,* adică cea legată de egalitate şi o *iluzie,* prin care se promovează ideea guvernământului direct al maselor. Este o opinie care distinge cu claritate o anumită practică politică, în care rolul conducător este asumat cu constanţă de către o minoritate şi o teologie în care, prezentându-se toţi membrii societăţii ca [e]gali se cere şi participarea lor la guvernare[3].

Din perspectiva unei asemenea constatări, în nici un regim politic masa de cetăţeni nu ajunge să se guverneze cu adevărat, în forme reale ci este sau poate fi solicitată la această activitate, în forme mai ample sau mai restrânse.
Idealul democraţiei ar funcţiona într-o relaţie dinamică cu realitatea politică întrucât ar îndemna la o permanentă adâncire şi amplificare a practicilor democratice pentru ca, în raport cu ele, el însuşi să se restructureze, sâ-şi asume conotaţii inedite. în acelaşi timp, nu se poate ignora faptul că pe măsura acumulării unor experienţe democratice are loc la scară planetară un efort de a degaja câteva caracteristici de bază ale oricărui regim politic democratic, construindu-se un fel de "model" de viaţă politică democratică, la care să se raporteze apoi feluritele practici politice. Idealul democratic s-ar raporta mai întâi la un set de trăsături ce pot fi considerate ca aproximări ale sale capabile sa-i medieze relaţiile cu

realitatea politică. Printr-o formulare vizând paradoxul - scrie Sartori - s-ar putea defini democraţia ca nume pompos al unui lucru care nu există "deşi această propoziţie provocatoare" ar trebui cu mai mult tact formulată astfel: termenul "democraţie" este înşelător când se aplică la ceea ce el pretinde că desemnează". De aceea crede el atunci când se discută despre democraţie cea mai corecta poziţie ce poate fi adoptată este să se stabilească ce ar trebui să fie ea, ce sens şi conţinut axiologic ar trebui să vehiculeze .
Să adăugăm la aceste premise o constatare - asupra căreia ne informează Sartori - pe care o realiza imediat după război UNESCO în urma unei anchete privitoare la controversele ideologice pe care le naşte termenul de democraţie: pentru prima oară în istoria lumii, nici o doctrină nu se prezintă ca antidemocratică; frecvent, alţii sunt acuzaţi de a avea o atitudine sau o acţiune antidemocratică dar oamenii politici şi teoreticienii sunt de acord în a sublinia

comportamentele democratice ale instituţiilor pe care le apără ori ale teoriilor pe care le susţin. Ar fi o nouă dovadă că lumea aderă la democraţie ca la forma superioară de organizare politică şi socială, ca la cel mai înalt scop al instituţiilor politice şi sociale moderne.
Aceasta nu trebuie să ne împiedice să facem distincţie între un regim politic ce se numeşte pe sine democratic şi conţinutul său cu adevărat democratic. In acest caz adevărata problemă este de a stabili care sunt trăsăturile unui regim politic democratic aşa cum pot fi ele degajate atât din desfăşurarea unei mişcări intelectuale de întemeiere a idealului democratic cât şi din practica politică inspirată de
acesta.
Dacă se consideră regimul politic modul corect în care
se desfăşoară viaţa politică dintr-o ţară într-un anumit moment istoric determinat se pot determina componentele lui fundamentale cărora să li se dagaje caracteristicile care, atât fiecare în parte cât şi toate laolaltă, să dea conturul unui anumit tip de regim. în măsura în care pentru noi idealul suprem de viaţă politică îl constituie democraţia rezultă că şi regimurile politice se vor structura în două clase
fundamentale:
democratice şi nedemocratice; cu o specificare căreia îi ataşăm o semnificaţie particulară, în contextul evoluţiilor politice de la acest sfârşit de secol: este posibilă stabilirea unei scări a regimurilor politice pentru că nici unul nu are o contracţie integral tipică, existând regimuri mai mult sau mai puţin democratice precum şi regimuri mai mult sau mai puţin nedemocratice.
Aşa cum am avut prilejul să înfăţişăm o asemenea abordare a regimurilor politice, discutată de către G. Almond şi B. Powell, pentru premisele prezentării doctrinelor privind democraţia este semnificativă reliefarea unor trasaturi a căror realizare practică poate da măsura unui anumit regim

politic[5].
Dacă se are în vedere faptul că un regim politic nu poate fi înţeles în afara raporturilor sale cu societatea, că el se structurează în legătură cu ansamblul problemelor acelei societăţi (sociale, morale, economice, religioase, culturale, etnice) , apare ca necesară studierea agenţilor sociali-politici, a modului în care se înfăţişează structura socială, a calităţii condiţiei politice a individului dar şi a grupurilor sociale în care el este cuprins. Din perspectiva valorilor fundamentale ale culturii europene, ale centralităţii lor pe om, pe condiţiile realizări lui ca om analiza oricărui regim politic trebuie să-i evidenţieze "spaţiul de libertăţi" în care acţionează, dimensiunile integrări lui în societate, "capacităţile" acesteia de a-i deschide o serie de canale ale manifestării. Oricât de amplu şi de încărcate în semnificaţii ar fi discuţiile privitoare la libertatea, egalitatea sau fraternitatea umană, la posibilităţile teoretice de realizare umană nu

se poate ignora faptul că în aprecierea unui regim politic aceste valori se cer materializate în corelaţie cu cele care permit aprecierea funcţionării specifice a sistemului politic: ordine, legalitate, autoritate, legitimitate[6].
Se cere avut în vedere faptul că şi în domeniul vieţii politice se condensează o importantă experienţă umană creatoare de valori, cu un specific al lor ireductibil chiar dacă pe fondul acestei autonomii politicul manifestă o semnificativă eteronomie, pe de o parte prin faptul că substanţializează aspiraţii, nevoi şi interese multiple ale unei societăţi izvorâte din dorinţa ei de identificare colectivă, pe de altă parte prin tendinţa de a oferi ansamblului social o serie de direcţii generale de manifestare care îşi croiesc drum prin domeniile specifice de viaţă. în acest sens orice doctrină politică, inclusiv cele privitoare la democraţie propun un proiect politic uman şi social care se concretizează în domeniul economic, social, cultural, educativ, etc.

Sub acest unghi, G. Almond şi B. Powell reliefau ideea că un regim politic democratic se caracterizează prin faptul că stabileşte relativ riguros limitele şi regulile de manifestare ale politicii, într-o societate, pentru a nu politiza sectoare de viaţă socială care se conduc după legităţile lor specifice . în opinia noastră determinarea autonomiei politicului nu poate fi absolutizată pentru a aprecia un regim politic. Cu ani în urmă M. Craston scria că democraţia se construieşte ca o doctrină ce variază după spiritul fiecărui popor ceea ce înseamnă că există pentru fiecare societate un mod propriu de a-şi aprecia cadrul politic, de a-1 recepta ca exprimându-i în mod democratic interesele de bază. Dacă se acceptă ideea că termenul democraţie vehiculează un important conţinut normativ trebuie raportată această normativitate la ansamblul de norme ale unei societăţi, în funcţie de care ea se judecă pe sine. Tendinţele de a simplifica determinarea democraţiei, de a o reduce la câteva trăsături degajate dintr-o anumită experienţă politică pentru a opera în analizarea diverselor regimuri politice concrete naşte reacţii fireşti şi explicabile.
Instituirea unui regim politic angajează problematica suveranităţii unei societăţi în a-şi descifra propriile căi de evoluţie, în a-şi structura sistemul politic astfel încât să răspundă cel mai bine necesităţilor de identificare. Observaţia nu este lipsită de semnificaţie în condiţiile în care în lumea contemporană, în Europa în mod deosebit se dezvoltă tendinţele făuririi unor structuri regionale şi continentale care înglobează state suverane, independente dar care se integrează, pe baza unor caracteristici comune de viaţă politică democratică pe care le dezvoltă conştient. în acest sens integrarea europeană ' nu înseamnă sacrificarea suveranităţii, nu trebuie să genereze imixtiuni în structurile politice ale partenerului ci un dialog al experienţelor democratice prin care să se valideze câştigurile fiecărei ţări în

promovarea idealului democratic.
în al doilea rând, caracterizarea unui regim politic trebuie să aibă în vedere specificul raporturilor care se nasc între agenţii politici în legătură cu participarea la organizarea şi conducerea generală a societăţii, cu capacitatea de a realiza în practică viaţa politică deci în legătură cu puterea. Nu se poate ignora faptul că politica se întemeiază pe existenţa unei structuri de putere, a unor mecanisme care împart societatea în conduşi şi conducători, în guvernanţi şi guvernaţi.
Atena în etapa ei democratică de viaţă politică (sec. V-IV î.e.n.) a ridicat la rangul de titular al puterii politice "demosul" - poporul, considerat ca subiect al organizării conducerii cetăţii dar şi ca realizator al operaţiunilor generale.
Fiecare cetăţean participa la problemele cetăţii (armată, sărbători, întruniri publice), la dezbaterea lor periodică votând în problemele politice, în orientarea relaţiilor cu alte cetăţi. în adoptarea legilor şi hotărârilor. Pentru soluţionarea unor probleme de specialitate se folosesc

funcţionari aleşi dintre cetăţenii cu pricepere deosebită pentru un anumit domeniu. Dacă acesta nu cerea cunoştinţe sau deprinderi speciale, cei care urmau sâ-1 servească se desemnau prin tragere la sorţi.
^ Un asemenea sistem a creat practica democraţiei directe în care fiecare cetăţean participa la realizarea guvernării, obligat să deprindă o anumită cultură politică şi nutrind convingerea că are oricând şanse egale cu ceilalţi cetăţeni de a exercita efectiv puterea în cetate.
Fiecare funcţionar desemnat într-un post prin tragere la sorţi era supus unui examen privind, pe de o parte cunoştinţele de profil care îi erau cerute, pe de altă parte loialitatea faţă de cetate, simţul său de devotament politic.
După preluarea funcţiei, de zece ori pe an adunarea poporului era chemată să voteze aprobarea sau cenzurarea

funcţionarilor; în acest al doilea caz, când nu era apreciată munca sa putea fi deferit justiţiei. La sfârşitul mandatului funcţionarul prezenta rezultatele întregii sale activităţi încât poporul avea permanent controlul asupra instituţiilor sale, împiedicându-le să decadă în oligarhie sau monarhie ori în ceea ce am putea astăzi numi, birocraţie, forme corupte de viaţă politică în care guvernanţii se constituie în grupuri conducătoare rupte de popor şi necontrolabile.
Democraţia ateniană şi-a luat însă măsuri de precauţie nu numai în privinţa funcţionarilor publici ci şi împotriva cetăţenilor care puteau îndemna poporul la decizii greşite, manipulând opiniile, oferind soluţii inadecvate la problemele cetăţii. Una din ele era ostracizarea, pusă în practică împotriva celor ce puneau în pericol unitatea statului. Cealaltă se referea la considerarea supremaţiei legii faţă de orice hotărâre cu caracter particular. Legea nu poate fi modificată decât printr-o procedură specială iar cel ce propunea o lege nouă era un an la dispoziţia judecăţii cetăţenilor; în ipoteza că legea nu dădea rezultatele aşteptate autorul ei putea fi pedepsit foarte aspru.
Analizând acest regim democratic L. Lipson arată că el se sprijinea pe trei piloni de deosebită importanţă pentru orice democraţie: participarea cetăţenilor la viaţa politică, responsabilitatea celor ce-şi asumă funcţiile de guvernare şi autoritatea legii, garantată printr-un sistem instituţional puternic, cu proceduri ferme. Pentru Lipson orice doctrină politică democratică, oricât ar fi de generoasă în privinţa condiţiei participative a cetăţeanului nu are şanse de a se transforma într-un regim politic democratic dacă nu mobilizează structuri instituţionale de putere care să asigure anduranţa şi aplicabilitatea preceptelor doctrinare .
Timpul va adăuga acestor condiţii fundamentale ale democraţiei directe şi alte caracteristici dar ideea că poporul poate hotăra propriul destin politic va rămâne un ideal mereu

reluat şi îmbogăţit până în zilele noastre.
Se pune astfel problema caracterizării unui regim politic prin modul în care instituţionalizează funcţia de organizare şi conducere a unei societăţi, obiectivează relaţiile de putere şi le supune unui ansamblu de reglemantări cu vocaţia universalităţii.
Sub unghi istoric politica a prezentat mai întâi un proces de personalizare a puterii, de confundare a funcţiei politice cel care şi-o asumă, spre deosebire de acel regim politic în care organizarea şi conducerea generală a societăţii se detaşează de relaţiile concrete dintre membrii societăţii şi îi aşează într-un raport relativ egal faţă de putere. Tema centrală de reflexie asupra unui regim democratic se leagă de descoperirea căilor prin care funcţia politică este asumată de anumiţi cetăţeni nu de către alţii. Este vorba, în fapt, de considerarea sistemului instituţional şi reglementativ ca un dat distinct al vieţii unei societăţi, faţă de problemele căreia trebuie să se raporteze, care primeşte un conţinut prin participarea cetăţenilor.
Statul şi partidele politice, grupurile de presiune apar ca un ansamblu de cadre care asigură

continuitatea politică a unei societăţi, cu o mare stabilitate dar şi cu o mare adaptabilitate prin funcţionarea lor în dependenţă de voinţa opţiunile membrilor societăţii. Ideea copernicanâ a gândirii politice moderne a fost legată tocamai de punerea în lucru a unor rrtecanisme electorale care să lase oamenilor şi concepţiilor lor un câmp de afirmare adecvată a structurilor instituţionale de putere. G. Sartori se întreabă în acest sens: când se vede poporul acţionând ca guvernant sau în rolul de guvernat? Răspunsul este pentru el simplu: în cursul alegerilor. Atunci se întâlneşte ipostaza de guvernat cu aceea de guvernant. "Alegerile - scrie el - sunt mijloacele în serviciul unui scop , acela al "guvernământului opiniilor", al unui guvernământ care răspunde aspiraţiilor opiniei publice şi este responsabil în faţa lor"*.

Pornind de aici o întreagă literatură politologică este consacrată corectitudinii alegerilor, posibilităţilor reale ale cetăţenilor de a-şi exprima liber opiniile şi credinţele asupra unui program de guvernare şi asupra oamenilor care vor să-1
înfăptuiască.

Să adăugăm acestor condiţii ideea că un regim politic democratic se defineşte, într-un plan mai larg, prin existenţa unor multiple canale de participare a poporului la guvernare, în ceea ce se numeşte controlul sistemului de putere. S-a discutat mult şi se discută în prezent şi în ţara noastră ideea că un criteriu de determinare a democraţiei ar fi dat de separaţia puterilor în stat, principiu de formularea căruia este legat numele lui Montesquieu. Formulat pentru a oferi vieţii politice o soluţie capabilă să înlocuiască vechiul principiu monarhic, autoritar, cu unul care să împiedice puterea de stat de a deveni absolută şi de a se întoarce împotriva poporului el a avut un rol fertil în viaţa politică modernă. în mod deosebit el a pus în valoare vechiul principiu al democraţiei ateniene potrivit căruia un sistem de legi pus în aplicare de instituţii corespunzătoare ar impune puterii legislative şi administrative limite, le-ar obliga să acţioneze în conformitate cu acele reglementări care izvorăsc din voinţa colectivităţii. Universalitatea legii pozitive, care poate fi expresia unor manifestări de voinţă colectivă trebuie apărată pentru a evita arbitrariul, pentru a da puterii politice un cadru ferm de manifestare. Odată cu creşterea fenomenului partidic însă şi cu posibilitatea ca un partid să controleze toate sectoarele de putere, inclusiv cel judecătoresc, teoreticienii democraţiei au pus în lumină cerinţa controlului tuturor componentelor sistemului de putere şi de autoritate dintr-o societate. Experienţele politice ale totalitarismului au dovedit capacitatea unui întreg sistem politic de a funcţiona absolut formal, fără ca organismele de putere să poată fi controlate cu adevărat de către popor. Democraţia a putut fi prezentată

ca putere în numele poporului iar acesta nici măcar nu avea canale adecvate de exprimare; cu atât mai puţin căi de control al puterii.

Aceste stări de fapt au determinat numeroşi gânditori să considere că nu atât separaţia puterilor este criteriul esenţial pentru democraţie cât mai ales controlul autorităţilor publice în întregul lor. Pentru aceasta societatea trebuie să dezvolte forme de participare noi la viaţa politică, să-şi construiască oraganizaţii capabile să urmărească întreaga viaţă politică, de la momentul structurării unui proiect politic până la verificarea ultimelor consecinţe ale realizării lui practice. Rolul mijloacelor de informare de masă, al grupurilor de interes şi de presiune, al formelor de opoziţie, este sub unghiul adâncirii democraţiei de real interes.

Toate acestea fac dovada faptului că în analiza unui regim politic se cere avută în vedere calitatea spiritualităţii pe care o dezvoltă, măsura în care aceasta devine baza unei culturi politice democratice sau nedemocratice prin momentele sale cognitive, afective, volitive şi axiologice. Sub unghi cognitiv, o spiritualitate politică poate fi apreciată ca democratică dacă exprimă o cât mai profundă şi amplă cunoaştere de către cetăţean a problemelor pe care le pune organizarea şi conducerea societăţii sale fie printr-o reflectare directă a jâeţii politice fie,

cum este cazul societăţilor actuale, prinf#o corectă vehiculare a informaţiilor de către mijloacele constituite în acest scop. Distorsionarea, falsificarea, parţializarea informaţiei limitează din start capacitatea cetăţeanului de a-şi construi o imagine adecvată a realităţilor politice fiind uşor de manipulat, mai ales sub unghiul celorlalte componente ale spiritualităţii: voinţa şi afectul nu-şi au sursa într-o corectă situare a subiectului în cadrele reale ale politicii putând fi deturnate spre direcţii care să-1 înstrăineze în politică. De asemenea, se poate deregla tabla de valori pentru care militează cetăţeanul, aceste nemaifiind

alimentate cu un ansamblu de date care pot întemeia adevărul, binele şi dreptatea. Nu este mai puţin adevărat faptul că şi opţiunea pentru o tablă de valori deliberat mistificată poate impieta asupra proceselor de cunoaştere, asupra determinării obiectivelor şi stimulării afectivităţii. Numeroşi gânditori, începând cu Platon din Antichitate, au pus în evidenţă nevoia unei întrepătrunderi intre valorile ce alcătuiesc ghidul spiritualităţii oamenilor, astfel că Adevărul, Binele şi Dreptatea trebuie imaginate ca alcătuind o structură axiologică fără fisuri. Este un ideal la care orice mentalitate democratică se ataşează fără rezerve dar se cer adăugate şi alte valori care aparţin vieţii politice şi îşi au corelatele faţă de cele amintite: libertate, egalitate, fraternitate, ordine; însăşi democraţia se constituie intr-o valoare politică în măsura în care este un ideal susţinut de o construcţie teoretică şi influenţând structurile reale ale
politicii.

Toate aceste componente mari ale unui regim politic
se află în raporturi strânse unele cu altele. Aşa cum am avut prilejul să înfăţişăm determinările generale ale unui regim politic democratic, componentele acestea au o materializare concretă-istoricâ în dependenţă de felul de a fi al unui popor, de tradiţiile sale de viaţă social-politicâ, de ansamblul problemelor cu care este confruntat în procesele de identificare.

Este de înţeles faptul că democraţia este considerată
de către numeroşi autori marea miză a secolului nostru, întrucât datorită imperfecţiunilor ei, cearta dintre idealism şi socialism, războiul rece care a ideologizat democraţia în exces. Caracterul ei ideal şi axiologic greu de fixat în o serie de parametri definiţi fără echivocuri au impus determinarea unui "minim" de viaţă politică democratică pe de-o parte iar pe de altă parte a lăsat porţi generoase diferitelor popoare să
aspire la democraţie.

Dacă în secolul al XVIII-lea democraţia a putut fi revendicată de către liberalismul clasic ca fiind regimul politic în care îi sunt cel mai limpede materializate preceptele, în secolul al XX-lea, odată cu intrarea în istorie a doctrinei s-au născut o serie de semne de întrebare asupra viabilităţii principiilor care inspiră şi susţin democraţia. Ca valoare \~,!iricâ ea este tot mai des revendicată şi de către alţi autori şi curente care nu se inspiră din doctrina liberală. Se întreprind riscante demersuri de punere sub semnul întebârii pricipiilor, funcţiei naturii şi mijloacelor democraţiei, care -aşa cum scrie E. Sledziewski - poate suscita discursuri cu totul reducţioniste, concepţii care să sărăcească privirea asupra democraţiei. Ca reflex, sporeşte cererea cetăţenilor de a se căuta şi în teorie şi în practică modalităţile de consolidare şi dezvoltare a democraţiei. De aici un efort al gândirii democratice de a-şi reafirma rădăcinile, de a-şi preciza opţiunile printr-o adaptare permanentă la noile caracteristici ale lumii de azi". în ciuda faptului că toate regimurile politice - după spusele lui Churchil - sunt rele, pline de imperfecţiuni, democraţia rămâne şi pentru acest sfârşit de secol regimul preferat şi preferabil în măsura în care idealul său şi materializarea practică se sprijină una pe alta şi se alimentează cu resurse reciproc.

Operând cu aceste caracteristici generale ale unui regim politic democratic nu putem ignora un fapt pe car îl afirmă numeroşi teoreticieni, prin care se pune în fruntea oricărei democraţii problema omului, a atributelor pe care trebuie să le îndeplinească un cetăţean într-un regim politic care se doreşte democratic.
în substanţa ei această preocupare este legată de construirea mentalităţilor moderne, liberale care pun în centrul consideraţiilor omul, ca fiinţă individuală, care trebuie să-şi realizeze personalitatea în raporturile cu ceilalţi. ***56***

în măsura în care acest individualism se afirmă împotriva structurilor autocratice feudale, împotriva ideii că omul se realizează numai prin apartenenţa la clasa sa, la statutul său social, se va preocupa în primul rând de problema libertăţii iar în plan politic de condiţiile libertăţilor cetăţeneşti. Este adevărat că problema libertăţii a fost abordată şi din alte perspective, cum este cea a raporturilor ei cu un determinism natural sau al unuia transcendent, într-o manieră abstractă, în raport cu o Necesitate la care omul are "acces" de cunoaştere iar pe această bază îşi construieşte sau ii <?*t£ censiruii; libertatea. Temă de incontestabil interes metafizic uai mai puţin fertilă în planul stipulării condiţiilor libertăţii intr-un sistem politico-juridic determinat. Jean Morange, unul dintre cei mai reputaţi specialişti ai domeniului în acest momer.' scrie că renumele de care se bucură problematica drepturile, omului şi ale libertăţilor lui nu se datorează juriştilor ci oamenilor politici, filosofilor, spiritelor religioase care au contribuit la difuzarea problemeticii chiar cu riscul de a o banaliza. Cât despre jurişti ei au utilizat într-o mică măsură terminologia chiar şi în ţările cu o puternică tradiţie li ei preferând termenului de "drepturi ale omului" pe LCI i«j
"libertăţi publice"[11].
Jean Morange subliniază faptul că atunci când autorii francezi ai "Declaraţiei solemne a drepturilor naturale, inalienabile şi sacre ale omului" îi redactau articolele, se refereau în mod clar la filosofia dreptului natural. Drepturile omului sunt inerente persoanei umane; ele nu au fost create şi nu au nevoie de a fi legiferate de o Adunare. Simpla lor declarare este suficientă pentru ca oamenii să fie chemaţi în numele lor la respectarea drepturilor şi îndatoririlor iar instituţiile de putere să aibă în ele un reper al tuturor hotărârilor pe care le adoptă. Este expresia unui optimism naiv care nu a rezistat probelor vieţii. Deceniile care au urmat au înregistrat mult mai numeroase încălcări ale
57

drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti decât a cunoscut Franţa sub domnia lui Ludovic al XVI-lea. în consecinţă s-au căutat garanţii în textele unui drept pozitiv pentru ceea ce în a doua jumătate a secolului trecut s-au numit libertăţi publice.
Ele se afirmă în mod specific în fiecare ţară şi chiar dacă se traduc în norme juridice diferite păstrează relaţia cu o anumită schemă de valori fundamentale care definesc o anumită înţelegere a omului şi a condiţiei lui politice. In rezumat această filosofie tinde să cuprindă natura umană, esenţa omului în multitudinea elementelor care îl pot caracteriza, în împletirea lor. Astfel, se afirmă: dimensiunea naturală a omului (parte a naturii, cu trebuinţe natutale care se cer satisfăcute într-un raport natural practic) împletită cu cea socială (produs şi producător de relaţii de cele mai felurite tipuri şi amplitudini), latura obiectivă împreună cu cea subiectivă, individualitatea şi gruparea, raţionalitatea îmbinată cu afectivitatea şi voinţa. O determinare complexă a omului nu poate genera decât o complexitate de soluţii la problemele libertăţii. S-a născut în acest sens sintagma "societate liberă" exprimând ideea că acolo unde membrii societăţii sunt liberi este liberă şi societatea; de aici ideea că între nevoia de libertate a societăţii şi cea a indivizilor trebuie stabilită o legătură astfel ca societatea să-şi stabilească necesităţile ca ansamblu de indivizi care trebuie să se încadreze*în întreg pentru a-şi realiza propria libertate. Rolul de a stabili echilibrul între aceşti doi termeni revine dreptului iar

elaborarea şi impunerea respectării lui revine statului. Statul şi dreptul se cer astfel constituite încât să exprime voinţa generală a membrilor societăţii ridicată la rang de lege. în această ipostază omul este "cetăţean" al Statului, al polisului şi nici un alt atribut al condiţiei lui individuale sau sociale nu trebuie să-şi pună amprenta pe acest statut. Libertatea politică este în mod necesar însoţită de egalitatea întru libertate pentru fiecare cetăţean.

în acest punct se află sursa tensiunilor întregii problematici a democraţiei în măsura în care funcţiile politicii în societate sunt asumate de indivizi cu statut personal (înzestrare naturală) şi social (educaţie, avere, religie) extrem de felurit care trebuie subordonat egalităţii politice. Asupra lui a atras atenţia Tocqueville atunci când s-a preocupat de descoperirea acelor mecanisme prin care democraţia, instituind egalitatea participării cetăţenilor la politică se echilibrează permanent faţă de schimbările din structurile societăţii'[2].

în aceeaşi ordine de idei J.St. Mill remarca posibilitatea deprinderii politicii de structurile reale ale societăţii în numele unor raţiuni supreme, de stat, al unui Bine general care s-ar întemeia pe principii abstracte de genul egalităţii şi echităţii. Rostul politicii este de a apăra drepturile şi libertăţile individuale, singura raţiune de stat fiind aceea de a preveni lezarea lor. Restrângerea libertăţii individului se justifică numai atunci când prin acest act se previn alte încălcări, mai mari ale libertăţilor umane, adică abuzurile puterii.

Jean Morange subliniază faptul că există în fiecare stat democratic un sistem de libertăţi publice care pot fi analizate din numeroase perspective teoretice. Astfel ele se studiază în cadrul dreptului constituţional (drepturile şi libertăţile cetăţenilor, competenţele în afirmarea şi garantarea lor), al dreptului administrativ (libertăţi publice şi ordine administrativă), al dreptului familiei (viaţa privată, căsătoria, relaţiile de familie), al dreptului civil (proprietatea), al dreptului penal (protecţia drepturilor omului prin mijloace penale, obiect al unor adevărate politici criminale), al dreptului internaţional, public sau privat.

Sursa tuturor prevederilor legate de libertăţile publice se află în Declaraţia din 1789 adoptată de către revoluţionarii francezi. în ea se arată că oamenii se nasc şi rămân liberi şi

L

egali în drepturi, libertatea fiind "capacitatea (pouvoir faire) de a face ceea ce nu lezează pe celălalt" încât exercitarea drepturilor naturale ale fiecărui om nu are limite decât cele care asigură celorlalţi membri ai societăţii aceeaşi bucurie a aceloraşi drepturi.

Prin urmare libertatea nu este nelimitată. Marginile exercitării ei sunt fixate printr-o lege care este egală pentru toţi şi la elaborarea căreia trebuie să conlucreze toţi cetăţenii direct sau prin reprezentanţi aleşi, pentru a fi expresia voinţei generale. Orice societate se întemeiază pe o constituţie în care se stabileşte faptul că drepturile sunt garantate. Scopul oricărei asociaţii politice este tocmai conservarea drepturilor naturale şi imprescriptibile ale omului: libertatea, proprietatea, siguranţa, rezistenţa la opresiune. Ceea ce legea nu prevede nu poate fi împiedicat dar legea la rândul ei nu are o acţiune nelimitată: ea trebuie să apere ceea ce este de dorit pentru societate.

Orice om este considerat nevinovat până când este declarat culpabil de către o instanţă care aplică legea; aceasta nu poate stabili decât pedepse necesare în mod strict şi evident şi nimeni nu poate fi pedepsit decât în virtutea unor legi stabilite şi promulgate înaintea delictului. J.

Morange arată că această Declaraţie este centrată pe câteva idei fundamentale:
[4] 1. 'Caracterul universal al prevederilor, întemeiat pe transcenderea vieţii sociale în cea naturală, eventual sacră (deci indiscutabil) şi ca urmare valabile pentru orice fiinţă umană.
2. Caracterul individualist dat de faptul că individul este titular al drepturilor numai naţiunea fiind evocată ca agent colectiv, în măsura în care este deţinătoarea suveranităţii. Alte grupuri de partenenţă nu apar întrucât individul trebuie să se simtă legat direct, nemijlocit de naţiunea şi statul său.

3. Caracterul abstract este legat de afirmarea libertăţii, egalităţii, siguranţei şi dreptului la proprietate indiferent la vreo concreteţe sau la o modalitate de a le pune în lucru.
Explicaţia autorului dată acestor caracteristici se referă la faptul că adunările care au adoptat în Franţa şi SUA aceste declaraţii erau sub semnul dorinţei de a formula precepte ale lumii noi, opusă celei vechi şi deci mânate de un entuziasm istoric care depăşea, prin dorinţe nevoia unei opere aşezate, unitare, aşa cum ar fi putut fi concepută de un specialist; în plus, compoziţia socială a acestor adunări fiind extrem de pestriţă era un factor ce impulsiona pluralismul şi dorinţa unei convergenţe care să depăşească 'particularismele. Se poate vorbi de o ambiguitate a filosofiei drepturilor omului datorată originilor ei diverse, în interese ale unei varietăţi de grupuri sociale, care se întâlnesc în "spiritul secolului al XVII-lea, sintetizat în termenii: libertate, natură, contract social, raţiune, fericire, prosperitate, egalitate, voinţă. Gânditorii care le folosesc sunt susţinătorii unor poziţii teoretice foarte diverse: materialism, deism, creştinism, revoluţionari reformatori; motiv pentru care spiritul acestui secol este mai degrabă o rezultantă a frământărilor în care era angajată elita intelectuală a timpului.
Mai târziu în secolul al XlX-lea mişcările radicale vor considera că esenţa democraţiei, sub unghiul libertăţilor individuale o constituie sufragiul universal. Ledru-Rollin, teoretician al radicalismului scria în 1841 "că fiecare cetăţean trebuie să fie elector, iar deputatul să fie omul naţiunii şi nu al sorţii". Pentru aceşti adepţi ai democraţiei sufragiul universal este exigenţă de Drept: fiecare om fiind egal celorlalţi trebuie să aibă aceeaşi parte din Putere".
Şi de această dată libertăţile individuale sunt puse în raport fie cu un program de difuzie a responsabilităţilor, de absenţă a constrângerilor şi de promovare a libertăţilor locale

fie cu un regim de consolidare a puterii, expresie a pasiunii pentru concentrarea ei, pentru a putea promova justiţia pentru toţi, pentru a pune stavilă egoismelor. Pentru toţi însă principiul suveranităţii poporului se traduce în nevoia constituirii unei democraţii capabilă să stimuleze progresul istoric, să elibereze cetăţenii în acţiunea de îmbunătăţire a condiţiilor de viaţă. Democraţia apare ca un regim politic perfectibil prin reforme, în măsură să-i educe pe cetăţeni astfel încât participarea lor la politică să răspundă unor înalte exigenţe morale.
Abia după al doilea război mondial, în 10 decembrie 1948, Adunarea Generală O.N.U. a adoptat Declaraţia Universală a Drepturilor Omului, document istoric de incontestabilă semnificaţie. Declaraţia proclamă doua categorii de drepturi şi libertăţi: pe de o parte drepturi civile şi politice iar pe de altă parte economice, sociale, culturale sau de alt gen. în prima grupă sunt incluse dreptul de viaţa, la libertate şi securitatea persoanei; interdicţia sclaviei, torturii şi cruzimii, tratamentului inuman ori degradant; dreptul de a nu fi supus unui arest arbitrariu, detenţiei sau exilului, prezumţia de nevinovăţie şi interdicţia de a li judecat şi pedepsit prin acţiunea retroactivă a legii. Declaraţia recunoaşte dreptul la viaţa privată şi la proprietate, proclamă libertatea cuvântului, religiei, adunării şi circulaţiei, a mişcării;*de asemenea prevede dreptul de a participa la guvernământul ţării sale direct sau prin reprezentanţii săi, aleşi periodic prin alegeri cinstite prin sufragiu universal. Articolul 22 al Declaraţiei prevede că fiecare membru al societăţii are drepturi economice, sociale şi culturale indispensabile realizării demnităţii şi dezvoltării libere a personalităţii sale, participând la

efortul naţional şi la cooperarea internaţională în acord cu organizarea şi resursele fiecărui stat.
Se prevăd de asemenea: drepturi individuale la

securitate socială, la muncă, la o protecţie împotriva şomajului, la salariu egal pentru muncă egală, lâ un minim necesar pentru o existenţă demnă, a sa şi a familiei sale, la o perioadă de refacere a capacităţilor sale fizice şi intelectuale, la educaţie. Articolul 27 prevede dreptul fiecărei fiinţe umane de a participa liber la viaţa culturală a comunităţii sale, bucurându-se de progresele ştiinţei şi ale aplicaţiilor ei.
Această Declaraţie nu este un tratat, Ea a fost adoptată de către Adunarea Generală a O.N.U. ca o rezoluţie fără a avea forţă de lege dar ca un set de standarde care să fie adoptate de către fiecare popor şi naţiune[14]. Ei i-au urmat, în 1966, Convenţia internaţională asupra drepturilor omului (convenţie asupra drepturilor economice, sociale şi culturale şi Convenţia drepturilor civile şi politice). în aceste documente apare proclamat dreptul la autodeterminare a fiecărui popor, libertatea lui de a dispune de resursele lui naturale, de care nu poate fi privat. De asemenea, se arată că în relaţiile dintre oameni nu pot fi introduse nici un fel de discriminări pe baza rasei, culorii, sexului, limbii, religiei, convingerilor politice sau de lată natură, originii sociale sau naţionale, proprietăţii său naşterii.
în Convenţia drepturilor civile şi politice apar importante prevederi legate de protecţia minorităţilor, a persoanelor private de libertate care trebuie tratate cu demnitate, a copiilor cărora trebuie să li se acorde protecţia
minorilor.
Naţiunile Unite au adoptat şi alte documente care îmbogăţesc imaginea drepturilor omului şi dezvoltă tratarea formelor de încălcare a lor: convenţia asupra prevenirii şi pedepsirii crimei de genocid. Convenţia internaţională asupra eliminării oricăror forme de discriminare rasială (adoptată de Adunarea generală a O.N.U. în 1965 şi reluată în 1969), apoi de pedepsire a crimei de apartheid (1973), asupra eliminării oricărei forme de discriminare a femeii (1981), contra torturii

şi tratamentelor crude, inumane şi degradante (1987). în aceeaşi ordine de idei Consiliul Europei s-a preocupat de edificarea unui sistem de protecţie a drepturilor omului, ţinând seama de faptul că în chiar articolul 3 al Statutului său se prevede că fiecare membru al Consiliului Europei trebuie să accepte principiile privind domnia legii *{rule of low)* şi ale tratării oricărei persoane pe baza unei jurisdicţii a drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale. Sistemul de drepturi ale omului promovat de Consiliu are sursa legală în două tratate: Convenţia europeană a drepturilor omului (semnată la 4 mai 1950) intrată în vigoare în 3 septembrie 1953 şi ratificată de toţi cei 21 membri de atunci ai Consiliului) şi Carta socială europeană, care a intrat în vigoare în 26 februarie 1965. Ambele documente au fost îmbogăţite cu prevederi noi prin o serie de protocoale însă ceea ce este important este faptul că pe baza lor s-a creat un cadru instituţional care să urmărească îndeplinirea prevederilor lor, respectarea de către părţile contractante. Prima instituţie întemeiată pe baza Convenţiei este Comisia europeană a drepturilor omului, care are un număr de membri egal cu numărul înaltelor părţi contractante.
Cea de-a doua este Curtea Europeană-a drepturilor omului care acţionează ca o adevărată curte constituţională pentru libertăţile civile ale Europei. Ambele instituţii acţionează "în numele preceptelor juridice pe care le stabilesc statele, precepte care odată determinate, devin surse de drept pentru ţările semnatare.
Ca urmare drepturile şi libertăţile publice sunt înscrise într-un stat democratic în legea lui supremă, Constituţia; ele sunt apoi puse în operă prin activitatea puterilor publice. Experienţa

ţărilor cu tradiţie democratică, unde se manifesta cu putere rolul partidelor politice, a pus în lumină posibilitatea ca instituţiile de putere să fie controlate de către reprezentanţii unui singur partid, încât jocul democratic să

apară ca formal, deciziile puterilor publice fiind de fapt ale partidului sau partidelor care câştigă alegerile. Opoziţia nu ar avea mare rol în promovarea opiniei sale, în critica exerciţiului puterii. Aşa se explică faptul că au apărut, cu rol de păstrare a literei şi spiritului Constituţiei, Curţile sau Consiliile constituţionale menite să determine riguros limitele competenţelor parlamentului. în acelaşi sens puterea administrativă este chemată să păstreze o ordine de drept dar nu poate avea iniţiativa suprimării unei libertăţi în numele funcţiei sale de bază; ea poate doar reglementa exercitarea libertăţilor publice în interesul general al unei colectivităţi şi nu disimulând o deturnare a puterii".

Dincolo de aspectul formal al acestor prevederi, J. Morange pune problema garanţiilor de care dispune cetăţeanul într-o ţară democratică astfel ca libertăţile şi drepturile sale să nu rămână simple prevederi neâmplinite. Fireşte, ele sunt de două tipuri: garanţii naţionale şi internaţionale.

Garanţiile naţionale sunt în primul rând juridicţionale şi se exprimă în activitatea judecătorească, animată de o reală imparţialitate, de dorinţa de a fi promptă şi eficientă. în al doilea rând, sunt garanţiile non-juridicţionale, de tipul ombudsmanului, inspirat de regimul politic suedez al petiţiilor, al controlului parlamentar sau al opiniei publice.

Garanţiile internaţionale se referă la faptul că tratatele şi convenţiile la care un stat este parte devin norme de conduită internă şi nu pot fi, în general, contrazise de legislaţia internă ulterioară.

Pentru ţările Uniunii Europene protecţia drepturilor omului se realizează în cadrul Consiliului Europei şi al organismelor sale, proprii, specializate.

ideea unui proiect democratic în care cetăţeanul se bucură de o serie de drepturi şi libertăţi i-a condus pe unii autori la afirmarea doctrinei *"societăţii libere"*, care

consideră că acest mod de viaţă politică se poate dezvolta dacă politica însăşi - fenomen, omniprezent în cadrul fiecărei naţiuni, organizaţii, întreprinderi sau familii - este concepută ca "artă a posibilului", ca mecanism prin care în cadrul fiecărei societăţi, al fiecărei alianţe, al fiecărei relaţii, şi realizarea scopurilor pe care şi le propune, fiecare agent doreşte să coexiste cu ceilalţi, să participe la soluţionarea divergenţelor, să accepte realizarea aspiraţiilor proprii, într-o manieră cuviincioasă, să recunoască rolul unui arbitru. Misiunea politicii constă în a rezolva, ca bun intermediar, problemele de organizare şi conducere a unui grup uman pentru ca el să-şi afirme specificul, să-şi îndeplinească rolul. O scocietate liberă este locul în care politica se face în numele unui scop nobil şi în acord cu preceptele morale, sănătoase, este mijlocul prin care "publicul poate influenţa în mod efectiv soarta fârii, binele comunităţii şi vieţile cetăţenilor".

întemeindu-se pe interesele proprii, pe opiniile cetăţenilor liberi să se manifeste, societăţile libere nu pot fi decât foarte diferite. Dar toate au ca principală asemănare faptul că cetăţeanul are posibilitatea să se exprime nelimitat în problemele care îi privesc viaţa şi are o protecţie fermă, garantată a libertăţilor şi drepturilor sale.

De aici ideea că o societate liberă, democratică în care conducerea de ansamblu este hotărâtă de 50% + 1 dintre cetăţeni trebuie apărată de o putere legislativă fermă astfel ca, după expresia lui F.D. Roosevelt, să se realizeze un echilibru între guvernanţi şi guvernaţi: singurul apărător al libertăţii continue este un guvern destul de puternic pentru a apăra interesele poporului şi un popor destul de puternic şi de bine informat pentru a menţine controlul suveranităţii sale asupra guvernului.

Fiind expresia unor raporturi dinamice de putere între membrii societăţii, politica într-o societate liberă, este proces

şi nu sistem static, este drept de a schimba opţiunile, atfel ca totdeauna cerinţele şi interesele unei populaţii să devină politică publică. Faptul acesta se poate realiza printr-o participare directă sau prin reprezentanţi aleşi (când aceştia iau hotărâri în numele şi în folosul cetăţenilor). Două condiţii sunt, pentru aceasta, necesare: manifestarea responsabilităţii, atât a alegătorilor cât şi a aleşilor şi exercitarea controlului public asupra guvernământului.
Ambele condiţii se sprijină una pe cealaltă pentru că -aşa cum susţin autorii doctrinei "societăţii libere" un anumit grad de responsabilitate se găseşte în fiecare individ, pe baza ei el pronunţându-se asupra politicii. Desigur, cetăţeanul poate adopta şi refuzul participării la viaţa politică (în diverse forme de apolitism) dar aceasta subminează democraţia.
Pentru ca democraţia să triumfe cetăţenii trebuie nu numai să-şi exercite drepturile individuale ci şi să-şi asume deplina responsabilitate pentru un sistem de "auto-guvernare" ceea ce le impune să-şi cultive capacităţile de a judeca şi a opta pentru cel mai bun curs al vieţii lor şi a societăţii în care trăiesc, să aibă demnitatea şi potenţialul de a-şi imbogăţi cunoştinţele şi aptitudinile. La rândul ei, societatea trebuie sâ-1 informeze corect asupra problemelor cu care este confruntată, printr-o varietate de surse independente: ziare, reviste, cărţi, radio, televiziune, cercetări ale unor organizaţii independente. într-o "societate liberă" sursele de informare trebuie să fie multiple astfel ca cetăţeanul să poată construi judecăţi cu spirit critic, să fie deschis la apariţia de noi
informaţii".
De fapt, autorii acestei doctrine au în vedere dezvoltarea de către societate a unor ample şi diversificate procese de socializare politică prin care fiecare cetăţean să-şi formeze şi manifeste o cultură politică: o cunoaştere a valorilor fundamentale ale democraţiei şi a bazelor ei teoretice (filosofice, juridice, morale), a propriului sistem

politic (a componentelor şi mecanismelor de funcţionare) şi a regulilor de conduită politică (constituţie, legi, simboluri politice).
Se validează astfel ideea lui Th. Jefferson pentru care dacă o naţiune speră să fie ignorantă şi liberă, într-un stat civilizat, ea speră ceva ce nu a existat şi nu va exista vreodată. Educaţia politică a cetăţenilor apare ca instrument necesar şi puternic al unei democraţii, al societăţii în ansamblul ei şi nu al unuia din guvernâmintele care exercită în mod concret puterea, chiar dacă acestea sunt răspunzătoare de educaţia cetăţenilor. Astfel , deşi un guvernământ este rezultatul opţiunii unei părţi a membrilor societăţii care acţionează pe o durată determinată el trebuie să-şi asume o responsabilitate pentru perspectiva vieţii cetăţenilor[17].
într-o "societate liberă" participarea cetăţenilor la structurarea şi exercitarea puterii dispune de numeroase canale.
Cel dintâi este considerat a fi participarea la vot, pentru alegerea reprezentanţilor care - cu limitări bine definite - pot desfăşura guvernarea. Completarea buletinului secret de vot la alegerile pentru funcţiile publice este forma cea mai vizibilă şi specifică de participare în democraţiile moderne şi este considerată a fi cea mai importantă. O societate liberă este cea în care cetăţeanului i se ia în calcul opţiunea.* Prin vot cetăţeanul validează candidatul care îi reprezintă cel mai bine opţiunile şi face acest lucru punând în joc calităţile personale. Desigur nu este de ignorat faptul că un candidat este pregătit şi prezentat, în democraţiile moderne, de către partidul sau partidele politice care pot vehicula anumite ideologii, încât alegerea cetăţeanului să trebuiască să sintetizeze: trăsăturile candidatului, opţiunile partidului său, dorinţele şi convingerile lui; aşa se explică faptul că în societăţile cu un sistem de partide bine

conturate există şi opţiuni relativ limpezi ale cetăţenilor, care variază în

timp în limite destul de înguste.
Desigur, sistemul electoral din fiecare ţară poate influenţa participarea cetăţenilor la vot la fel ca şi frecvenţa alegerilor sau chiar modalităţile de votare, însă participarea la vot îl leagă pe cetăţean de societatea şi de ţara lui. De aici ideea că un important canal al participării cetăţenilor la politică îl constituie capacităţile electorale, atât în forma candidaturii cât şi a susţinerii dezbaterilor publice, a contribuţiilor financiare, a angajării în campaniile de partid. Ceea ce are o deosebită importanţă pentru doctrinarii "societăţii libere" este posibilitatea cetăţeanului de a se asocia liber în vederea promovării opţiunilor sale în grupuri independente. Grupurile reprezintă în mod firesc filosofii, interese, păreri felurite în legătură cu cele mai diferite probleme ale societăţii (economice, sociale, etnice, religioase, de mediu, de profesie) iar urt individ poate participa deopotrivă la activitatea unuia sau mai multor grupuri pentru promovarea intereselor proprii. De aceea se şi numesc grupuri de interes. Atunci când îşi propun să influenţeze activitatea de guvernare (locală sau centrală) să determine anumite acţiuni ale reprezentanţilor puterii se vor numi grupuri de presiune.
Proliferarea lor în ţările democratice, alături de partidele politice, pentru a completa paleta reprezentării populare este expresia instituţionalizării pluralismului, forma actuală a manifestării "societăţii libere". Grupurile de interes şi presiune sunt considerate ca importante forţe mediatoare între individul liber dar izolat şi guvernul său "aflat la distanţă"[18].
Sub influenţa unor teze ale conservatorismului ataşat de proiectul democratic de regim politic se consideră că un rol important revine grupurilor ce promovează în maniera ad-hoc interese locale (adhocraţie) privind gestionarea unor probleme sociale sau culturale, de cartier sau de susţinere a

unor tradiţii (folclorice, istorice) comunitare.
Autorii doctrinei societăţii libere susţin că structurarea grupurilor de apartenenţă şi participare cetăţenească trebuie animate de respectul şi toleranţa pentru opiniile altora, pentru interese, credinţe, convingeri divergente. De exemplu. în S.U.A. există legi care incriminează delictul de ură iar pentru dezbaterile politice publice s-au adoptat "Regulile de ordine Roberts", inspirate de dezbaterile din parlamentul britanic care prevăd felul în care dezbaterea şi polemica să se desfăşoare în limite civilizate.
în sfârşit, un canal al participării cetăţeanului la viaţa publică îl constituie protestul, care nu se referă la sancţionarea unor programe şi politicienii prin vot ci la demonstraţii, petiţii, boicoturi, greve. Se consideră că într-o societate liberă toţi oamenii trebuie să aibă dreptul de a se face auziţi. Politica protestului este considerată a fi o formă de dezânstrăinare umană, de exprimare a opiniilor unor minorităţi care nu pot folosi eficient formele convenţionale de participare. Sunt cunoscute mişcările de protest contra totalitarismului, a armelor nucleare, a poluării, a aperthedului.
Desigur trebuie distins protestul raţional, paşnic de cel violent care poate duce la haos şi anarhie. De asemenea trebuie ayut în vedere că uneori protestul atrage atenţia asupra* unor probleme cu totul minore pentru societate sau se îndreaptă împotriva unor valori generale ale umanismului, fapt cu atât mai grav cu cât mijloacele de informare de masă pot crea mari disproporţii între semnificaţia unui protest pentru ansamblul societăţii sau pentru cei care îl susţin. Protestul trebuie distins de dorinţa de provocare, de efortul de a masca tactica violenţei sau de voinţa unei minorităţi de a şantaja, constrânge sau intimida o societate.
Se poate constata că analiza condiţiei agenţilor politici într-o democraţie ridică o serie de

probleme pe care fiecare

societate le soluţionează conform tradiţiilor şi vocaţiilor sale de a împărtăşi idealul democratic. "Provocările" democraţiei provin din faptul că orice guvernare politică reflectă o alegere între valorile aflate în conflict şi în mod normal acţionează pentru a le consolida pe unele şi a disimula forţa altora. Dar atunci, pentru oricare cetăţean care doreşte un regim democratic, care vor fi valorile fundamentale? Janda, Berry şi Goldman susţin că pe baza istoriei guvernământului, acesta a avut totdeauna trei obiective mari: menţinerea ordinii în societate (conservând viaţa şi protejând proprietatea), susţinerea binelui public şi promovarea egalităţii".
Astăzi aceste obiective devin mai bogate în semnificaţii dar şi mai pline de semne de întrebare. Astfel menţinerea ordinii este astăzi pusă sub semnul legii care fixează marginile acţiunii guvernământului pentru ca acesta să poată apăra viaţa colectivităţii, proprietatea membrilor ei şi binele public. Dar aceste acţiuni nu sunt lipsite de controverse, pentru că presupun şi asumarea de către cetăţean a unor îndatoriri (impozite, serviciu militar, participare la realizarea unor obiective de interes general).
De asemenea, susţinerea egalităţii pune problema nivelelor la care ea se referă, a pârghiilor pe care guvernământul le are la dispoziţie pentru a o promova. Oricum, secolul nostru şi-a impus-o ca valoare politică în regimurile democratice în strânsă relaţie cu libertatea astfel că din planul politic, al egalităţii de statut a tuturor cetăţenilor, s-a extins, pe baza industrializării şi urbanizării, la o serie de domenii ale vieţii sociale (asistenţă socială, învăţământ, cultură). A devenit tot mai limpede (mai ales în perioada interbelică) faptul că promovarea unor obiective generale ale societăţii este legată de rolul statului şi al întregului sistem instituţional care asigură coerenţa activităţilor politice dintr-o ţară. Democraţia liberă a fost pusă în faţa unor "aranjamente instituţionale" proprii acestui

secol prin care să se salveze înseşi principiile democraţiei. Aşa s-a născut ideea statutului bunăstării, cu rol confirmat după criza din anii '30 şi apoi după anii '50. Este de altfel momentul în care şi ştiinţele politice reintroduc studiile asupra instituţiilor politice şi a acţiunii lor de tip sistemic.
De aici însă două dileme ale guvernământului democratic: ce trebuie promovat cu precădere: libertatea faţă de ordine punând în cauză situaţia individului şi libertatea faţă de egalitate. Inglehart a prelucrat rezultatele unei cercetări privind opinia cetăţenilor din 12 ţări vestice privind importanţa libertăţii şi egalităţii ca valori politice şi a obţinut următoarele procente °.

Ţara	Pentru libertate ca valoare absolută (%)	Pentru egalitate ca valoare absolută (%)
Marea Britanie	71	25
S U. A.	72	25
Canada	64	33
Olanda	60	36
Danemarca	57	38
Franţa	57	35
Belgia	55	32
Irlanda	51	43
Italia	45	49
Japonia	43	39
Spania	41	43
Germania	39	41

Sesizând cerinţa de a lega o anumită condiţie a actorului politic de mecanismul de guvernare a unei societăţi s-a născut doctrina procedurală a democraţiei. Prin lucrarea lui Bentley din 1908 acest curent şi-a propus să determine procedurile prin care se realizează puterea poporului într-o societate, complicaţiile pe care le pune raportul dintre democraţia directă şi cea indirectă. Ea se bazează pe ideea că

fiecare cetăţean poate şi trebuie să participe la viaţa politică, deci opinia lui este egală cu a celuilalt dar majoritatea este cea care hotărăşte asupra obiectivelor de bază ale guvernării care este răspunzătoare în faţa opiniei publice pentru actele
sale.

Accentul pe aspectele procedurale ale democraţiei este astfel pus faţă în faţă cu ceea ce se numeşte privire substantivală asupra democraţiei. Aceasta consideră că un guvernământ democratic trebuie să realizeze în substanţa lui o serie de principii: respectarea libertăţilor civile (de credinţă, de expresie) şi a drepturilor civice (protecţie contra formelor de discriminare). De aici se amplifică discuţia în domeniul drepturilor sociale (protecţia sănătăţii, calitatea educaţiei, decenţa locuinţei) şi a drepturilor economice (asupra proprietăţii private, utilizării forţei de muncă), pentru promovarea cărora este necesară egalitatea. în acest punct intervin însă deosebirile ideologice dintre partizanii democraţiei. Gânditorii de formaţie conservatoare au astăzi o viziune limitativă asupra scopului guvernământului democratic, asupra drepturilor sociale şi economice pe care le garantează; liberalii cred că un guvernământ democratic trebuie să garanteze cetăţenilor săi un spectru larg de drepturi
economice şi sociale.

Ambele orientări au generat după 1950 discuţiile privind caracterul pluralist al democraţiei ţinând seama de faptul că în societatea actuală poporul este alcătuit dintr-un număr foarte mare de grupuri care promovează cele mai felurite interese. Democraţia există numai dacă acest ansamblu de grupuri este organizat pentru a influenţa politica. Responsabilitatea politică trece de la un cetăţean la grupul său de interese iar guvernarea se bazează pe o descentralizare a sistemului de putere. în acest fel s-ar închide căile unei puteri autoritare, iar societatea şi-ar multiplica posibilităţile de a se autoorganiza.

Chiar dacă pluralismul se bucură de o largă răspândire, mai ales în S.U.A., el este atacat pentru ideea că grupurile de interese ar avea rol de legitimare a puterii pentru că structurarea lor - se arată de către criticii pluralismului -este, în ultimă instanţă, expresia libertăţii individului de a se asocia. Adevărata democraţie nu aparţine deci pluralismului ci acelui regim care asigură controlul cetăţeanului asupra guvernării, iar aceasta acţionează în numele majorităţii cetăţenilor.

Janda, Berry şi Goldman arată că dacă se reţin din aceste poziţii elementele comune se pot stabili cinci criterii ale unui regim politic democratic:

1. Cât mai mulţi adulţi să poată participa la procesul electoral (exprimând principiul participării universale la a);
2 Votul cetăţeanului să fie secret şi să nu fie supus nici unei lomie de coerciţie (exprimând principiul politic al Lealităţii);
3 Conducătorii să fie desemnaţi prin alegeri libere care să **angajeze** în competiţie cel puţin două partide politice \iabilc (exprimând principiul rolului conducător ăl majorităţii);
4. Guvernământul îşi întemeiază legitimitatea pe reprezentarea dorinţelor cetăţenilor (angajând principiul responsabilităţii);
5, Cetăţenii, conducătorii şi partidele se bucură de libertăţi de bază (a cuvântului, presei, adunării, religiei şi organizării politice, substantive care crează condiţiile pentru practicarea

altor criterii).
Pe drept cuvânt, prezentând aceste dispute cei trei autori americani se întreabă ce este mai bine: să trăieşti sub un guvernământ care lasă individului libertate completă să facă ceea ce doreşte sau sub unul care promovează în mod strict legea şi ordinea? să se îngăduie afaceri şi asocieri *74*
private care să instituie discriminări sau să promovezi egalitatea dintre oameni, dintre rase şi sexe? să funcţioneze un guvernământ care să răspundă imediat la opinia publică în toate problemele ei sau să se lase organizarea grupurilor de interese care să promoveze dorinţele cetăţenilor?. Desigur, nu are importanţă aici faptul că cele trei alternative uzează de termeni care nu sunt alternativi. Mult mai importantă ne apare însă sugestia pe care o deschid cele trei întrebări întrucât democraţia trebuie să se construiască în calitatea ei de regim politic pornind de la *posibilitatea reală a omului* de a alege împreună cu ceilalţi cetăţeni un proiect politic de organizare şi conducere a societăţii lor (lâ nivel central şi local) şi de a verifica în ce măsură opţiunile sale sunt sau nu realizate în prectică.
Această posibilitate de alegere a scenariului de evoluţie se traduce în mod necesar într-un sistem de instituţii şi de norme care îi îngăduie materializarea. Aceste aspecte ne par a fi cu adevărat esenţiale în caracterizarea democraţiei, toate celelalte trăsături puse în discuţie derivând din ele. Dar echilibrarea componentelor regimului politic democratic este funcţie de capacitatea poporului de a-şi asuma propria guvernare, de problemele cu care se confruntă societatea în ansamblu într-un moment istoric dat. Semnificativ ne pare a fi din acest unghi destinul conceptului de stat al bunăstării. El a apărut atunci când democraţiile occidentale s-au confruntat cu importante probleme sociale care nu au făcut până atunci obiectul unei teoretizări coerente (poate cu excepţia doctrinelor socialiste) şi care s-au văzut în situaţia de a redepăşi valorile liberale, de a concilia obligaţiile şi nevoile sociale cu practicile guvernamentale şi instituţionale originale. Democraţia se construise pe ideea că trebuie manifestată o deplină încredere în raţiunea individuală căreia sa i se creeze un cadru garantat de manifestare pentru a influenţa mersul societăţii şi politicii[21]. Liberalismul nu a
75

Doctrine politice
contestat ideea de ordine şi de stat dar a considerat funcţiile colective numai în măsura în care permiteau individului sâ-şi exercite mai bine raţiunea şi judecata personală. în schimb, după anii '50, opinia oamenilor politici s-a schimbat, în sensul dorinţei de a interveni prin mecanismele statale în asigurarea unei protecţii sociale populaţiei. Karl Polanyi şi odată cu el criticii marxişti, arată că apariţia statului -providenţă ca un ansamblu de măsuri şi de programe destinate să compenseze eşecurile economiei de piaţă capitalistă şi să atenueze costurile umane ale industrializării şi urbanizării ar fi expresia unei reacţii asemănătoare a statelor accidentale la o situaţie de criză. De aici o ideologizare a problemelor sociale şi otendinţâ de a prezenta partidele de stânga social-democrate ca fiind ataşate protejării maselor.
în realitate, după 1950, în toate statele occidentale programele sociale au devenit o componentă a procesului politic. Chiar un guvern conservator, în Anglia îşi propunea (este adevărat circumstanţial) să construiască 300000 de locuinţe în 1951. în acest sens transferurile sociale sunt realizate prin măsuri fiscale şi bugetare de către orice guvernare democratică. Ca o primă consecinţă a acestei mutaţii s-a constatat diminuarea impregnului ideoiogic ataşat de obicei rolului asumat de stat în viaţa socială. Semnificativ este faptul că la politicile sociale s-au ataşat şi bisericile care astfel deţin o poziţie echidistantă atât faţă de forţele de stânga cât şi faţă de cele de dreapta. De aici ideea că sub unghi ideologic teza statului - providenţă nu se poate trata în mod simplist printr-o încadrare a ei într-o doctrină sau alta. Este însă cert faptul că doctrina a impus o regândire a raportului clasic societate civilă - stat prin evidenţierea unor

elemente de legătură neconsiderate doctrinar pînă atunci.
Dezvoltarea acţiunilor sociale ale statului, multiplicarea şi amplificarea lor au generat interacţiuni noi ale unor activităţi tradiţionale ale guvernământului cu noile

sarcini asumate. D. Ashford arată că în anii '80 problemele ajutorului pentru şomaj s-au conexat cu cele ale formării tineretului şi ale pensionarilor. în acelaşi fel preocupările pentru asistenţa medicală s-au împletit cu cele legate de integrarea socială a comportamentelor deviate şi de serviciile de administraţie şi poliţie. Instituţiile de stat îşi împletesc acţiunile cu cele ale organizaţiilor caritabile, atât în plan central cât şi local, regional. Teme specifice de reflexie ridică pentru Uniunea Europeană aceste noi realităţi fiindcă se cer armonizate politicile naţionale se cer puse în lucru mecanisme care să reziste în timp, dincolo de fluctuaţiile politice din fiecare stat al uniunii.
Cel mai semnificativ exemplu este oferit de piaţa muncii ale cărei mecanisme trebuie corelate la nivel naţional şi internaţional pentru putea pune în lucru măsuri vizând prestările sociale şi protecţia socială. A devenit limpede pentru sindicate dar şi pentru cercurile politice că în condiţiile fluctuaţiilor de pe piaţa muncii, în principal în sectorul privat, se impun politici sociale care să asigure servicii şi protecţie socială.
S-a creat o mişcare istorică obiectivă de legare a statului de societate pe care greu o pot reorienta guvernâmintele. O dovadă în acest sens o constituie dificultăţile pe care le-a întâmpinat administraţia Reagan în restructurarea sistemului de impozite iar mai recent al administraţiei Clinton de reorganizare a asistenţei medicale.
D. Ashford crede că nu a existat un tip-ideal de stat-providenţă pentru că el se construieşte în fiecare ţară în conformitate cu tradiţiile ei politice, cu valorile pentru care militează. Dar faptul că el s-a născut în toate marile democraţii occidentale dovedeşte că societăţile respective s-au confruntat toate cu acelaşi gen de probleme. De fapt democraţiile liberale au fost puse în faţa unei probleme profund morale prin care societatea era chemată sâ-şi

soluţioneze, să-şi gestioneze sursele de criză. Se poate eventual afirma că răspunsurile au accentuat latura instituţională a raportului stat-societate, au multiplicat structurile birocratice, dar raportul ca atare s-a impus atât politicilor conservatoare cât şi celor liberale sau socialiste.
Dincolo de aspectele pe care le semnalează autorul american discuţia asupra raportului stat-societate are valenţe mult mai profunde sub unghiul democraţiei întrucât pune două grupe de probleme în care este angajată înţelegerea tuturor proceselor social-politice ale acestui sfârşit de secol şi pe care le-am considerat şi noi în capitolul introductiv.
Prima grupă de teme de reflexie vizează modalităţile de interpretare a realităţilor sociale, a aceror elemente care pot explica structurile sociale la acest sfârşit de mileniu, întrebarea cu accente ascuţite pe care şi-a pus-o Claude Lefort pentru a decoperi în legăturile sociale o substanţă pe care democraţia să o exprime. Teza sa este că legăturile sociale capătă o determinare care trebuie să constituie un principiu de reuniune a cetăţenilor. Democraţia, crede el, înseamnă voinţa de a unifica societatea fără a-i elimina diferenţele, de a determina un spaţiu politic în care divizarea uneşte. La această concluzie ajunge Lefort analizând totalitarismele, ca experienţe politice în care politicul se suprapune unificator peste societate.
Principiul democraţiei reziâ^în"faptul că puterea se stabileşte astfel încât nu poate fi acaparată de cel care (sau cei care) o exercită, nu aparţine nimănui. Puterea conservă o transcendenţă marcată de embleme destinate să inspire respectul generalizat. în consecinţă ea apare ca un principiu fondator de ordine socială. în acelaşi timp societatea cunoaşte multiple forme de diversificare interioară datorată eterogeneitâţii culturale, coexistenţei unor norme şi valori ireductibile. Logica democraţiei impune reflectarea lor în structurile de putere, întrebarea

firească este cum? Lefort crede că nimeni nu

deţine secretul şi formula democraţiei. Dar, dacă puterea de stat se leagă de logica dominaţiei iar societatea de logica democraţiei o soluţie la raportul stat-societate ar putea-o constitui afirmarea omului ca deţinător de anumite drepturi pe care să i le apare Legea. Un regim democratic trebuie să exploateze resursele de libertate şi de creativitate pe care le generează diviziunea socială[22].
Desigur vocea lui Lefort nu a fost singulară pentru că numeroşi autori au încercat să-şi explice formele noi de agregare socială, factorii care pot asigura solidaritatea în societate: limbajul, sexualitatea, raţiunea reformatoare au fost concepte în jurul cărora s-au structurat concepţii cu larg ecou aparţinând lui W. Reich, M. Foucault, J. Habermas.
Rezumând interogaţiile asupra condiţiei sociale a democraţiei J. Donzelot scrie că se poate constata o nouă poziţionare a individului în sânul câmpului social pentru că tema eliberării, a dreptului fiecărui individ de a-şi afirma singularitatea, alegerile sale care să prevaleze în faţa unei morale colective considerată retrogadă, pierde din evidenţă.
"Eliberarea nu este situată pe calea libertăţii căci ea presupune un fundament iar acesta un consens. în faţa eliberării stă problema obligaţiei. Cât despre tema protecţiei, a statutului, el nu mai beneficiază, este bine ştiut, de marca unei valori adăugată automat solidarităţii societăţii, ci trebuie să se situeze în relaţie cu contra-partea sa: *implicarea individului în colectivitate"*[221].
Legătura dintre stat şi societate se pune fără îndoială în condiţiile actuale când şi societatea are probleme noi şi forme noi de acţiune, mai suple, mai bine adaptate menirii lui. între partizanii rolului statului, care are importante funcţii fără de care societatea nu poate supravieţui şi cei ce consideră că societatea degajă o voinţă generală căreia statul trebuie să i se supună fără condiţii se dezvoltă o poziţie de sinteză, care afirmă ideea unui Stat democratic, adică a

unui regim politic în care statul exprimă interesul general, voinţa societăţii, prin intermediul voinţelor particulare.
Statul nu poate fi - prin natura lui - în întregime democratic fără a înceta să fie stat; dar el poate fi limitat, controlat şi influenţat de către instituţiile democratice fondate de către societate pe bâză principiului egalităţii cetăţenilor, al transparenţei şi al subordonării politicii faţă de morală.
O construcţie teoretică de real interes a realizat Paul Claeys din perspectiva unei priviri sociologice asupra democraţiei în care sunt puse în valoare câştigurile recente ale ştiinţei politice: sistemismul, cibernetica, pluralismul.
Premisa discuţiilor sale este dată de considerarea societăţii ca un sistem, deci ca un ansamblu (cu finalitate, organizat şi durabil) de variabile în interacţiune, într-un cuplaj care poate fi suplu sau rigid. Ca orice sistem şi societatea prezintă aspecte structurale (reţele de raporturi între variabile cu rigiditate şi durabilitate) şi funcţionale (activităţi recurente - ale aceloraşi variabile care concurează ia perpetuarea sistemului şi la realizarea obiectului lui).
Fiecare sistem poate prezenta diferite sub - sisteme; variabilele unui sub-sistem sunt mai puternic cuplate între ele decât cu variabilele altor sub-sisteme; deşi îşi conservă autonomia relativă sub-sistamele sunt complementare între ele. Orice sistem sau sub-sistem se descrie deodată prin elementele (variabilele) care îl constituie şi prin întregul constituit de aceste elemente; proprietăţile lui pot fi derivate (prin adiţionare de proprietăţi ale elementelor) sau emergente (prin apariţia de proprietăţi absente în elemente); elementele sunt supuse (datorită compunerii lor) la constrângeri, adică la reduceri ale libertăţii privind proprietăţi noi,

crescându-şi autonomia (prezentând stări şi comportamente specifice într-o gamă posibilă). Claeys susţine că un sistem nu este niciodată un lucru în sine ci este supus modelării euristice, oglindit aşa cum

este.

Sistemul politic este considerat un sistem supus unui control; el este autoreglat pentru că îşi propune sieşi organele de control; el intră în categoria obiectelor active, reglate, informate, cu memorie şi cu un model mental al mediului. în cadrul sistemului politic se produc fenomene problematice produse prin activitatea actorilor sociali şi supuse acţiunii reglatoare a organelor de control (guvernanţi) într-un proces cu caracter retroactiv; a guverna înseamnă, din acest unghi a soluţiona (sau încerca să o faci) pe calea deciziei, problemele care se pun societăţii sau pe care societatea şi le pune pe baza propriei sale activităţi.

Retroacţiunea trebuie să fie amplificatoare pentru ca sistemul să nu fie ameninţat de distrugere. Orice sistem se află în evoluţie. Societăţile organizate etnic sunt în general inegalitare, constrângătoare şi opresive; dacă nu explodează în afara excepţiilor, este pentru că sunt organizate în vederea conservării lor. O elită guvernantă, puţin numeroasa se menţine peste tot la putere, in parte prin forţă, în parte prin consimţământul guvernaţilor.

Forţa şi consimţământul sunt factorii antagonici şi complementari ai puterii; proporţia lor variază de la un regim la altul, după împrejurări. Situaţiile sociale sunt factorii determinanţi ai atitudinilor politice iar distribuirea lor este elementul determinant al puterii.

Democraţia, ca orice regim politic, instaurează pe baza unor artificii ca şi celelalte regimuri politice, preeminenţa unei minorităţi privilegiate, chiar dacă, în forma ei liberală, de început se fundamentează pe principiul egalităţii politice. în schimb specific democraţiei, este faptul că garantează anumite drepturi şi libertăţi fundamentale, funcţionând după acele reguli de joc care îngăduie sancţionarea încălcării lor. precum şi soluţiile reformiste la tensiunile sociale; în schimb democraţia nu-şi propune să

T

realizeze o egalitate economică între cetăţeni.

Pentru Claeys relaţia dintre societate şi sistemul său politic se stabileşte în cunoscuta schemă a lui D. Easton care însă trebuie îmbogăţită pentru că acolo sistemul politic este autonomizat ca parte a societăţii când el de fapt ia dimensiunile întregului societal. în acelaşi timp subsistemul politic înglobează toţi actorii sociali dar numai pe o latură a activităţii lor, când de fapt ei desfăşoară şi activitate nespecificâ politicului. Asfel apar trei nivele ale politicii:

a. cel al structurilor care organizează câmpul situaţiilor sociale;
b. cel al atitudinilor care sunt destinatare şi generice pentru activitatea politică;
c. cel al proceselor de decizie care exprimă activitatea de autocontrol a societăţii; fiecărei atitudini îi este asociată o componentă ideologică, ea însăşi produsă şi producătoare de structuri.

Democraţia trebuie privită ca un regim politic în care acţionează norme politice fundamentale (Constituţia, legile), regula majorităţii, principiul eligibilităţii, respectul minorităţilor şi libertăţilor fundamentale. Acest regim este stabil dacă: se realizează printr-o populaţie omogenă sub unghi cultural, are loc o întrepătrundere a clivajelor sociale, se jpamfestă în societate multiple forme de afiliere individuală, se manifestă o specializare a subsistemelor, are loc în societate o creştere economică, funcţionează bipartismul şi are loc alternanţa la

putere.
Democraţia se sprijină pe consensul guvernaţilor care, în starea de pluralitate, tind să reducă distanţa faţă de guvernământ, să-şi impună acestuia obiectivele. Ei îşi structurează atitudinile în corpuri "intermediare" (între societate şi stat) care exprimă faţă de stat cererile. într-un regim politic democraţia se instituţionalizează cu "parteneriat" între aceste grupuri şi stat care îngăduie

acestuia să definească, să regleze, să contracareze sau să accepte influenţa grupurilor de interes. Astfel guvernământul cunoaşte permanent starea societăţii şi poate lua măsuri cu caracter tehnic şi politic de soluţionare a problemelor ei.
Desigur, aceste idei fac parte din familia doctrinelor corporatiste prezentate în perioada interbelică drept o depăşire â individualismului şi etatismului. Ideea de baza era aceea de a crea corpuri intermediare ieşite din societate pentru a frâna acţiunea invadatoare a statului. Corporatismul nu a fost însă o doctrină unitară pentru că a apărut în cadrul conservatorismului, al personalismului, al fascismului. Reluată de către A. Lijphart ideea corporaţiei se leagă de pluralism pe care vrea sâ-1 amplifice şi să-1 eficientizeze in condiţiile lumii de azi' .
Prezentarea acestor concepţii şi doctrine privind democraţia nu face altceva decât să evidenţieze dificultăţile pe care trebuie să le învingă acest regim politic născut din valorile societăţii moderne dar şi din multiplele contradicţii pe care aceasta le-a eliberat din latenţa istoriei şi cărora li se cer oferite soluţii. Dacă este adevărată ideea lui J. F. Kahn că lumea progresează pentru că se recompun mereu structurile ei lăuntrice tot atât de adevărat trebuie să fie şi cerinţă ca democraţia să se realizeze asupra acestui dinamism, să-şi optimizeze modalităţile de materializare. Unei lumi în mişcare trebuie să-i răspundă o lume de idei în mişcare; iar în măsura în care toţi cei ce cred în idealul democratic şiafirmâ doctrinar, datoria analistului este să recepteze cum se cuvine acest mesaj şi să-1 pună în lumină[15].

Bibliografie şi note

/. G. Sartori, *Theorie de la democraţie,* A. Colin, Paris, 1973.
2. L. Lorincz, *Democraţia burgheză,* Editura Acad. R.S.R., Bucureşti, 1970, pp.20-28.
3. G. Burdeau, *Droit constitutionnel et institution politiques,* P.U.F., Paris, 1963.
4. G. Sartori, *idem,* pg.3.
5. Asupra categoriei de regim politic, cu tipologia de mai sus, a se vedea: L.-P. Zăpârţan. *Repere...,* pp. 181-223.
6. D. Held, *Democrazia, stato nazione e sistema globale,* în : *Teoria politica,* Quadrimestriale, Franco Angeli, an VI, Nr.3, Milano, 1990, pp.4-6.
7. G. Almond, G. Powell, *Comparative Politics,* Little Brown, Boston, 1966.
8. L. Lipson, *Les grands thcmes de la pensee politique,* Presse de la Fondation Naţionale de sciences politiques, Paris, 1977.
9. G. Sartori, *op. cit.,* pg.60.
10. E.G.-Sledziewski, *Democraţie,* în: *Novelle histoire des idees politiques,* Hachette, Paris, 1987, pp.566-577.
11. Jean Morange, *Droits de l'homme et libertes pubUques,* P.U.F., Paris, 1989.
12. A. de Tecqueville, *De la democraţie en Amerique,* Flammarion, Paris, 1981.
13. Ph. Braud, Fr. Burdeau, *Histoire des idees politiques depuis la Revolution,* Montchrestien, Paris, 1992, pg175.
14. Th. Buergenthal, *International Human Rights,* West Publ. Co. St. Paul, 1990.
15. J. Morange, *op. cit.,* pg.83.

16. Ch. Finn jr., J. Crisp, T. Rebarber şi alţii, ***84***

Politica într-o societate liberă. Educaţional Excellence Network, Foreign Policy Res. Inst., 1993 (traducere A. Hassing, xerox).
/ 7. Se poate constata că doctrina societăţii libere este o încercare de teoretizare a caracteristicilor democraţiei din ţările Europei occidentale şi S.U.A., pentru că elementele ei definitorii se regăsesc în numeroase lucrări de prezentare a regimurilor lor politice. A se vedea în acest sens: *Grundlagen unserer Democraţie,* Budeszentraie fur politische Bildung, Bonn, 1988, pentru regimul politic din R.F.G., sau
K. Janda şi J. Goldman, *The Challenge of Democracy, governement in America,* Houghton Mifflin Co., Boston,
1989.
18. G. Burdeau, *La democraţie,* ED. Seuil. Paris, 1991; de asemenea: J. Berry, *The Interest Group Society,* Little Brown, Boston, 1984.
19. K. Janda, *op. cit.,* pp.5-8.
20. Idem, pp.22.
21. DE. Asfhford, *L'Etat providence,* înRev. Fr. de Se. pol., voi.39, Nr.3, 1989.
22. C. Lefort, *L'invention democratique,* Ed. Fayard,
Paris, 1981.
23. J. Donzelot, *Democraţie et solidarite,* în voi. *L 'interrogation democratique,* Ed. du Centre Pompidu, Paris, 1987, pg.65.
24. A. Lijphart, *Democracy in plural societies,* New
Hawen, Yale Univ. Press, 1977.
25. Jean-Francois Kahn, *Tout change par ce que rien ne change,* Ed. Fayard, Paris, 1994.
85

CAPITOLUL III
Liberalismul şi neoliberalismul

86

Asupra liberalismului s-au consacrat importante personalităţi şi s-a acumulat o literatură impresionantă prin numărul şi calitatea lucrărilor, fiind doctrina cu cea mai larga cuprindere în spiritualitatea epocii moderne. De fapt, apariţia acestei epoci este marcată de lansarea ideilor liberale, într-o măsură mai mare chiar decât apariţia structurilor sociale şi politice care o definesc. De asemenea, liberalismul este caracterizat de o prezenţă aproape constantă în spaţiul gândirii europene până în zilele noastre, ceea ce explică faptul că el cunoaşte etape distincte în evoluţia istorică, modalităţi diverse de realizare practică, contribuţii din felurite unghiuri la o dezvoltare care îi va aduce numeroase ramuri, "familii" de gândire liberală, toate reunite sub cupola unei teze de incontestabilă forţă de atracţie, a unui ideal ce a alimentat (şi cu siguranţă o va face mereu) acţiunea şi gândirea oamenilor: libertatea. Ţinând seama de o asemenea anduranţă şi răspândire a doctrinei liberale ne-am propus să caracterizăm mai întâi etapa de început, cu problemele-cheie pe care le pune, pe care am numit-o *liberalism clasic* deoarece tezele formulate atunci au rămas nucleul tare al curentului liberal dintotdeauna şi de pretutindeni, chiar dacă este greu să-i desprindem începuturile în spaţiul cultural. Un fapt este însă cert: liberalismul clasic este produs prin
87

excelenţă al frământărilor spirituale ale Europei Occidentale, al tensiunilor lăuntrice care i-au marcat evoluţia, aflate într-o strânsă legătură cu dinamismul social-politic real, cu evoluţia stărilor de fapte care au dus, pe fondul unei anumite continuităţi, la discontinuitatea pe care o înregistrează epoca modernă. Nu este obiectul acestei lucrări să se ataşeze vreunei soluţii

rezultată din disputa exegeţilor privind caracterul eminamente înnoitor, revoluţionar, al Epocii moderne (Renaştere, Reformă, capitalism, descoperiri ştiinţifice şi geografice, mod nou de viaţă politică, morală, etc.) sau dimpotrivă, caracterul continuu al evoluţiei sociale, culturale şi politice care nu a răsturnat marile valori ale epocilor precedente (ordinea, credinţa, stratificarea socială).
Adevărul este, într-un anumit sens, între cele două poziţii extreme: liberalismul reprezintă o ruptură cu vechiul mod de gândire, prin soluţiile pe care le oferă unor probleme vechi ale vieţii sociaî-politice, prin modul nou în care le abordează, prin spiritul pe care îl degajă, prin căutarea unor drumuri noi pe care să se dezvolte producţia, filozofia, ştiinţa, arta, printr-un nou model de organizare şi conducere a societăţii, prin apelul la forţe sociale şi politice noi, la instituţii şi reguli de conduită politică deosebite; în acelaşi timp trebuie să evidenţiem faptul că liberalismul a fost pregătit de evoluţia şi frământările lăuntrice ale gândirii feudal^ de constatarea la care aceasta ajunge că a acumulat contradicţii interne care o duc pe drumuri înfundate, din care se poate ieşi numai printr-o nouă abordare a problemelor vieţii sociale şi sensurilor ei.
Evul mediu, perioada unei "durate lungi", cum îl caracterizează J. Le Goff, pentru că a început în sec. III-IV şi s-a încheiat, în datele esenţiale în sec. XVIII-XIX, nu a fost nici "întunecat" nici "frumos" ci, ca orice etapă în dezvoltarea societăţii umane a însemnat şi o treaptă de progres dar şi o acumulare de contradicţii din care se va naşte

lumea modernă[1]. Din mulţimea caracterizărilor date acestui Ev am reţinut, pentru obiectivele noastre, trei puncte de vedere, care sintetizează trei perspective asupra coordonatelor esenţiale pe care s-a dezvoltat atunci sociatatea.
Cea dintâi aparţine lui Pierre Manent şi evidenţiază manifestarea unor procese social-politice fundamentale care au marcat Evul Mediu, deschizînd perspective liberalismului. Un asemenea proces 1-a constituit efortul gândirii de a se afirma ca factor activ al procesualitâţii istorice, dat fiind faptul că până la epoca modernă (al cărui început este plasat în sec. XVI) întrega condiţie umană era pusă sub semnul voinţei şi înţelepciunii transcendente. El s-a manifestat însă în cadrul bisericii care a trebuit să soluţioneze problema menirii ei fundamentale: să împace spaţiul spiritual, dedicat lui Dumnezeu, cu spaţiul temporal, dedicat Cezarului[2]. în consecinţă epoca modernă va introduce distincţia între *Biserică* şi *Stat,* acordând politicii rolul de a realiza pe pământ binele comun. Autorul scrie în acest sens: "potrivit celei mai răspândite opinii, originalitatea istoriei politice europene ţine de creştinism, iar dezvoltarea politicii moderne poate fi descrisă ca "secularizare": ce sunt până la urmă libertatea şi egalitatea dacă nu "valorile evanghelice" venind să inspire şi să modeleze viaţa civică?".
Un alt proces este constituit de afirmarea *monarhiei* ca sinteză naturală a desfăşurării politicii în imperii şi în cetăţi, ambele puse în lucru de epocile anterioare, dar incapabile să stea la baza reconstituirii politice a Europei. Din acest unghi, scrie Manent, problema politică europeană prin excelenţă era ca lumea profană să se organizeze altfel decât în imperiul cu pretenţia universalităţii sau în cetatea cu vocaţia particularităţii, descoperind monarhia "naţională" sau absolută care va împăca atât politica cu biserica cât şi lumea reală cu cea transcendentă: monarhul lasă astfel Bisericii

vocaţia universalităţii iar supuşilor săi libertatea de credinţa. Actul supunerii, specific atât politicii cât şi bisericii îi va îndemna pe mulţi regi să fie deopotrivă stăpînii organizării politice şi a celei religioase.
Monarhul va urmări să constituie corpul politic ca totalitate unitară, construind cetatea profană, acţiunea lui fiind neângrădită de către biserică.
A doua perspectivă este oferită de către E. R. Curtius care dovedeşte că Evul Mediu a cultivat

intens activitatea spirituală, a dezvoltat o serie de discipline cum erau retorica, filosofia, logica, literatura, în continuitatea Antichităţii. "Din totalitatea Antichităţii neclasice, Evul Mediu a receptat şi a transformat valorile păstrate de Antichitatea latină târzie", scrie Curtius, în diferite forme culturale putându-se remarca o "Antichitate medievală"[3]. între lumea antică şi cea modernă evul mediu nu mai este supravieţuire, continuare sau moştenire a celei dintâi ci aşa cum scria şi Troeltsch, o treaptă de legătură firească, conferind unitate lumii europene. Cel de-al treilea proces este pus în lumină de către Burckhardt şi exprimă afirmarea existenţei unei legături între omul individual şi sociatatea sa, între ins şi popor. Ambii termeni se construiesc după acest autor în Italia căci acolo "omul devine individ spiritual şi se recunoaşte ca atare"[4]. El aparţine ynui "popor", în cadrul căruia "tendinţa" generală a epocijp ducea, vizibil, spre o contopire a claselor sociale în sensul lumii moderne[5].
Sunt numai trei procese mai importante, dintr-un complex de situaţii şi evoluţii care dovedesc o continuitate a vieţii spirituale a evului mediu şi modernităţii, reflectate într-o problematică pe care o va dezvolta în construcţiile social-politice epoca modernă. Probele acestei continuităţi, pe fundalul căreia epoca modernă îşi va contura caracteristicile, nu lipsesc. Câteva dintre ele pot fi citate în continuare.
J. Le Goff, în numeroase pagini din lucrarea sa,

argumentează ideea că din secolul al V-lea cultura occidentală este marcată de un clivaj cultural între o cultură eclesiasticâ, de elită şi o cultură populară; cea dintâi are o deplină identitate de structură şi nivel la scară europeană; cea de-a doua este legată de cotidian, de viaţa păturilor ţărăneşti. Structurarea celor două culturi, deşi au numeroase puncte de întâlnire, face ca în spiritualitatea religioasă să se păstreze elementele culturii antice, un "raţionalism eclesiastic" cum îl numeşte J. Le Goff, care se va amplifica şi apoi va genera o ruptură între raţionalism pe de o parte şi religie pe de altă parte[6].
în această alcătuire a culturii îşi va afla originea ideea specifică a epocii moderne care acordă în explicarea condiţiei umane primatul Raţiunii. în plin Ev mediu, W. Occam va cere separarea ştiinţei de credinţă şi a puterii laice de cea religioasă iar Marsilio de Padova va cere libertatea de cugetare susţinând superioritatea puterii laice faţă de cea religioasă. Tot lui Marsilio de Padova i se datorează şi ideea ca statul ca instrument suprem al puterii, împreună cu legile trebuie să aparţină poporului. în aceeaşi perioadă, prin D. Scott se afirma ideea că spiritualitatea are un putător real care este individul, idee cu adevărat înnoitoare în contextul spiritual al epocii. Pe acelaşi drum va merge şi Roger Bacon când susţine că individul este ultima formă a întregii realităţi.
în sfârşit, este de reţinut ideea lui N. Cusanus, considerat în istoria filosofiei deschizătorul gândirii moderne, că oamenii, deşi fiinţe individuale trebuie să trăiască împreună, în societate, într-o concordie la care să ajungă pe cale raţională[7].
Importanţa şi semnificaţia acestor idei este cu atât mai mare cu cât feudalitatea, considerată în chiar acei ani (sec. XI-XIII), vehicula cu totul alte structuri social-politice şi culturale, chiar dacă nu peste tot în Europa şi chiar dacă nu cu toate elementele sale definitorii.

Jean Touchard propune pentru caracterizarea feudalităţii cinci trăsături fundamentale care îşi pun amprenta asupra gândirii social-politice.
1. Personalizarea raporturilor sociale face ca ideea de stat, de putere publică, exercitată în numele unui interes general, să fie străină feudalităţii; acesteia îi este proprie legătura omului cu omul, a vasalului faţă de senior, a supusului faţă de un şef. De aici a doua caracteristică a sistemului social politic feudal.
2. Ierarhia între conducători şi între aceştia şi conduşi, stabilită pe baza unor reguli complexe care capătă expresie juridică. (J. Touchard oferă o listă a

reglementărilor feudale, a barierelor care
separa fiecare grup social de celelalte). în lipsa unui stat puternic puterea se fracţionează, în dependenţă de puterea fiecărui nobil local. Este deci explicabil faptul că o serie de gânditori, cum a fost Marsilio de Padova, sesizând impasul istoric pe care îl generează o asemenea fărâmiţare să ceară un stat puternic; este de asemenea de remarcat ideea sa cu totul originală pentru acele timpuri de a cere ca puterea şi dreptul care o reglementează să aparţină poporului.
3. Feudalitatea se caracterizează prin ceea ce Manent numise regalitatea ca formă de putere care a asigurat o anumită continuitate statelor feudale. în ciuda deplasării de autoriifate. asupra unor teritorii de la un nobil la altul nici unul dintre ei nu uzurpă titlul de rege. Susţinută şi de biserică, monarhia va primi întăriri ale poziţiei sale din partea dreptului şi a scriitorilor politici cum îi numeşte J. Touchard, ea apărând ca un garant al stabilităţii politicii şi al continuităţii comunităţii. Este motivul pentru care Machiavelli, ca un precursor al ştiinţei politice moderne, va elabora regulile de conduită ale principelui, pentru a-i asigura puterii sale eficienţa maximă. însăşi ideea va fi un produs al epocii respective care va învăţa, încet dar sigur, valoarea
timpului în raport cu activitatea desfăşurată. Nu întâmplător J. Le Goff considera că pasajul societăţii la valorizarea timpului este un puternic semn de trecere la epoca moderna*. Să adăugăm însă că modificarea de mentalitate este corelată cu stimularea condiţiilor şi caracteristicilor muncii, cu dezvoltarea relaţiilor de schimb.
în 1355 locuitorii unei comune primesc autorizaţie de a-şi clădi biserica numai dacă clopotele vor suna orele "fixe" ale începutului şi sfârşitului zilei de muncă precum şi ale încheierii tranzacţiilor comerciale.
4. Rolul bisericii este hotărâtor în promovarea unei spiritualităţi creştine care doreşte să profite de evoluţia structurilor feudale dar să rămână fidelă propriilor precepte. Rupturile din cadrul bisericii sunt, într-un anume sens, expresia rupturilor din sociatatea feudală, a fărâmiţării relaţiilor sociale şi politice.
5. Instituţiile de pace, sunt numite de J. Touchard, acele reglementari cu puternice accente bisericeşti, prin care războiul - frecvent în Evul Mediu - este judecat, pentru a stabili formele salvării individuale şi colective.
Faţă de aceste trăsături gândirea filosofică şi social politică se va rapor[f]a, începând cu secolele al XlV-lea şi al XV-lea, dorind să găsească soluţii la problematica vieţii oamenilor, nu numai a datelor ei materiale ci şi a celor sociale şi culturale. Frământărilor pe care le-am evocat, specifice primelor secole ale mileniului nostru, li se vor adăuga noi dimensiuni.
Se va dezvolta o nouă viziune asupra idealului moral şi de personalitate umană, a cărei realizare este condiţionată nu numai de claritatea valorilor care o imprimă ci şi a cailor prin care se ajunge la ele. într-o măsură tot mai mare se va consolida, în spaţiul cultural vest-european, ideea că în centrul preocupărilor teoretice trebuie să stea omul concret, particular, pentru că el este singurul care are realitate

autentică. Numai el, prin facultăţile lui raţionale, de cunoaştere poate dobândi o imagine asupra sa şi asupra condiţiei sale de viaţă. Cearta universaliilor va deschide calea nominalismului (prin Roscelinus) şi deci drumul spiritualităţii spre a se înţelege mai întâi ca o oglindă a lumii înconjurătoare şi a celei lăuntrice iar mai apoi ca un element activ pentru viaţa oamenilor. Poate pârea paradoxal, dar dezvoltarea capacităţilor umane de a opera cu propriile

reprezentări va fi opera scolasticii, cu pasiunea ei pentru analiză şi joc logic al gândirii, pentru dialectică şi spirit critic.
Gândirea teologică dezvoltă o metodologie care îi va determina pe folosofi să o întreacă împotriva propriilor ei precepte iar faptul se va concretiza în apariţia religiilor reformate şi reformatoare. Este de reţinut mai ales J. Calvin care va propune o nouă etică a muncii, a iniţiativei şi a dorinţei de libertate[9]. Se forjează un nou concept moral, cel de responsabilitate, prin care individul se simte legat de semenii săi şi de acţiunea lor. Le Goff probează faptul că după al IV-lea Conciliu de la Lateran din 1215 biserica introduce obligativitatea spovedaniei auriculare cel puţin o dată pe an ea fiind promotoarea examenului liber de conştiinţă a fiecărui ins[10]. La aceasta se va adăuga munca în universităţi, care se bucurau de prestigiul conferit de legătura cu ştiinţa, cu efortul raţional de cunoaştere şi transmitere a cunoştinţelor prin mtermediul unor tehnici de învăţare care eliminau aspectul magic. De la universităţi se va răspândi spiritul ştiinţific iar apoi filosofia laică şi raţionalistă.
Vechea morală considera că virtutea se obţine prin asceză, împotriva pornirilor naturale, suportând constrângerile şi umilinţele, ceea ce spiritul reţionalist nu poate accepta. De altfel Biserica însăşi manifestă tendinţa de a se lega de problemele reale ale oamenilor, de a renunţa la ruptura dintre cultura ecleziastică şi cea laică. în acest sens J.

Trouchard scoate în evidenţă rolul pozitiv al bisericii în formarea naţiunilor moderne; în condiţiile în care principii feudali împărţeau şi reîmpârţeau zonele puterii temporale, biserica a pregătit sau conservat un "cadru teritorial şi administrativ pentru ecloziunea naţiunilor", sentimentul patriotic fiind într-o bună măsuâ datorat activităţii bisericii. Pe baza unor referinţe bibliografice convingătoare J. Touchard arată că termenul de patrie a apărut în secolul al X-lea pentru a desemna dioceza, în timp ce episcopia constituia cadrul administrativ; episcopul era "pater patriae".
într-o etapă ulterioară, odată cu maturizarea orânduirii feudale, episcopul dobândeşte o putere de guvernare temporală asupra teritoriului pe care s-a exercitat jurisdicţia spirituală. O nouă "patria" se formează, redusă la teritoriul pe care îl controlează episcopul dar prestigioasă prin avantajele funcţiei episcopale.
Ceea ce este demn de semnalat este faptul că patriotismul devine un sentiment ce se îmbină cu cel religios iar patria apare în ochii mulţimilor ca un dar al lui Dumnezeu, de care nu are voie să se atingă nimeni, pentru ca în două-trei secole să se laicizeze şi să se lege de comunitate umană. "La sfârşit de secol XV conceptul de naţiune este în mod clar disociat de cel de monarhie... naţiunea, patria "laicizată" şi erijată în absolut, este mai importantă decât soarta regilor", lucru pe care ei înşişi îl înţeleg" .
în faţa exigenţelor pe care le impun relaţiile de tip naţional dintre oameni scade importanţa legilor naturale şi a intereselor particulare, inclusiv de ordin religios iar în măsura în care regele păstra prerogativele unui şef suprem puterea lui trebuia limitată în dependenţă de voinţa naţională. "Magna Charta Libertatum" este din acest punct de vedere semnificativ, relevantă fiind data apariţiei ei 1215, căreia îi vor urma şi alte încercări de a demonstra necesitatea unei limitări a puterii monarhului (prin obligaţiile propriei sale

conştiinţe, prin afirmarea parlamentelor, prin creşterea importanţei ce se acordă legilor).
în aceste împrejurări apar scrierile lui /. *Bodin* (1529-1596) prin care se considera că statul trebuie să fie unic şi unitar, atributul lui fundamental fiind suveranitatea; ale lui *Hugo Grotius,* care vor introduce ideea că viaţa oamenilor este marcată de o tendinţă naturală (un instinct) spre socialitate în care îşi află rădăcinile un drept natural, cu precepte universale, invariabile şi indestructibile, în cadrul căruia prelevează dreptul la proprietate, ca un contract ce determină marginile libertăţii de acţiune a omului; ale unui *Erasmus* (1466-1536) pentru care pacea între

oameni trebuie sa fie cel mai înalt ideal în realizarea căruia să se angajeze popoarele. Transformarea internă a ideilor social-politice nu poate fi însă înţeleasă în bogăţia semnificaţiilor ei dacă nu avem în vedere unele teze noi ce dimensionează ansamblul cugetării filosofice a acelor timpuri. Ele sunt ilustrate de o serie de personalităţi dintre care M. de Montaigne şi Descartes se impun ca autori de viziuni ce vor marca momente de cotitură reală în aceste evoluţii.

Montaigne este cel ce propune o reconstruire a interpretării condiţiei umane din perspectiva moralităţii. Degyoltâjid un anume scepticism în ceea ce priveşte înţelfgerea fiinţei umane, datorat în bună măsură lipsei unui suport din partea ştiinţelor (sesizată de către P.P. Negulescu ca o caracteristică a întregii perioade analizate)'[2], Montaigne va pleda pentru afirmarea excelenţei naturii umane şi în consecinţă a dreptului omului la libertate. Această libertate trebuie să-şi aibă întemeierea într-o înţelepciune pe care nu o poate da decât cunoaşterea; a naturii pe de o parte, a propriei naturi umane, pe de altă parte. Cunoaşterea nu trebuie să însemne o activitate din care omul aduna date de dragul de a le aduna ci trebuie să-i prilejuiască formarea unui mod

propriu de a gândi prin care el să se identifice cu natura. Raportarea la natură îl ajută pe om să depăşească sentimentul relativităţii pe care-1 generează varietatea şi instabilitatea opiniilor, artificiile si constrîngerile pe care şi le-au impus oamenii uitând lecţiile antichităţii. Aceasta i-a pus cândva pe oameni în situaţia de a cugeta liber şi de a se raporta la natură căutând punctele stabile oferite de cunoaştere ceea ce îl îndeamnă să caute în textele antichităţii un mod uman firesc de a gândi şi de a acţiona. Unui cap plin de cunoştinţe el îi preferă un cap organizat, bine alcătuit care nu poate fi decît rezultat al efortului fiecăruia de a se forma pe sine.

Montaigne crede că între cultul naturii, al raţiunii şi al omului este o legătură pe care cel ce o realizează îşi poate clădi autonomia morală şi deci libertatea. Omul trebuie stimat pentru el însuşi pentru a ceea ce a făcut pentru sine pe baza naturii proprii; prin înţelepciune omul câştigă virtutea adevărată[13].

R. Descartes, autorul "Discursurilor asupra metodei", publicate la patru decenii după "Eseurile" lui Montaigne, continuă scepticismul acestuia dar îl converteşte într-un imbold al întemeierii spiritualităţii moderne. L. Brunschwicq in monografia consacrată lui Descartes scria astfel: ...opera lui Descartes este mesagerul uman al cugetării franceze, dând mărturie pentru poporal său aşa cum depun mărturie pentru naţiunea lor şi în propriile ei domenii Shakespeare şi Galilei, Rembrandt şi Wagner'[4].

Care este reazemul unei asemenea aprecieri atât de mari? Profesorul francez arată că Descartes sintetizează marile dezbateri teoretice ale timpului, le oferă o soluţie proprie şi deschide astfel drumuri noi unor mişcări spirituaie europene. Dacă Montaigne îşi leagă numele de faptul că în relief sterilitatea religiei, diversitatea contradictorie a opiniilor celor vechi asupra naturii şi aupra vieţii, pledând pentru libertatea spiritului, "sunând glasul Renaşterii", în

schimb Descartes şi-a pus problema posibilităţilor omului de a gândi în universalitate atât în domeniul ştiinţelor naturii cât şi în disciplinele despre om. De aceea metoda lui debutează cu îndoiala pe care trebuia să o promoveze bunul simţ aflat la îndemâna fiecărui om.

Există, pentru Descartes, o ordine universală care trebuie înţeleasa raţional şi acceptată în întreaga noastră condiţie, propusă deci atât ştiinţei şi moralei cât şi politicii. Aşa cum magicienii - scrie el - nu pot modifica legile naturii, nici şarlatanii nu pot modifica legile statului: supuşii sau regii pot să le tulbure dar nu să le amelioreze.

Viaţa socială se supune unor legi naturale pe care oamenii trebuie să le cunoască pe calea

raţională şi să le accepte, dacă vor sâ-şi dobândească libertatea. Individualitatea este legată cu socialitatea prin intermediul raţiunii, raport care impune drept calitate fundamentală a omului generozitatea; aceasta nu ca o virtute exclusiv morală ci ca principiu de întemeiere a statelor. Raţiunea este cea care poate orienta pasiunile din om spre servirea unor scopuri sociale, suprapersonale.
Soluţia lui Descartes intervine după ani mulţi de discuţii începute în secolul al XV-lea asupra unui nou model uman cunoscut ca "l'honnete homme", cultivat mai ales în Franţa secolului al XVII-lea.
.£ El* se construieşte în poziţie cu concepţia religioasă, după care natura umană este completă iar omul singur este incapabil să descopere adevărul şi căile cultivării virtuţii, pentru a susţine că omul este o parte a naturii care prin cunoaştere este în măsură să se cultive pe sine şi să cultive, să asigure dezvoltarea ordonată a naturii. Clasicismul prin Boileau va da măsura maximă a acestei orientări spirituale, pentru care creaţiile umane trebuie să se supună unei orientări conştiente, deliberate, supusă unor rigori determinate[15].
Pornind de la refuzul autorităţilor constrângătoare,

exterioare personalităţii umane, noua concepţie cere să se aibă în vedere complexitatea individului uman, caracterizată de componente deseori aflate în contradicţie, care pot fi stăpânite numai de un intelect sănătos, animat de dorinţa de cunoaştere a naturii înconjurătoare dar şi a propriei naturi. Organizarea raţională a vieţii nu este totdeauna posibilă tocmai datorită prezenţei în personaliatea umană a unor componente care scapă efortului de echilibrare a vieţii (instincte, afecte, pasiuni), dar prin aceasta nu trebuie ignorată ci deopotrivă, cultivată îndreptarea oamenilor spre
acel ideal.
Morala este într-adevăr sceptică dar rolul ei în redimensionarea spiritualităţii moderne a fost uriaş. în locul dogmei, a ignoranţei, al supunerii necondiţionate faţă de forţe transcendente noua viziune îşi stabileşte maxima, prin Fr. Bacon în cuvintele: puterea adevărată o dă ştiinţa, singura în măsură să întemeieze raţiunea organizării vieţii omului.
Descartes apare, în lumina acestor discuţii care îl preced, drept gânditorul legat de nevoia soluţionării metodei prin care raţiunea să lucreze corect pentru ca ştiinţa să însemne putere pentru om.
Toate frământările pe care le-am evocat au creat cadrul spiritual al apariţiei unei noi viziuni despre lume şi al unei proiecţii de viitor al ei care s-a răsfrânt într-un proces de adevărată reconstrucţie a diverselor preocupări teoretice: unele utopice cum âu fost cele elaborate de Th. Morus şi Tomaso Campanelîa, altele încercând să pună în lucru un spirit ştiinţific în explicarea fenomenelor naturale şi sociale, in determinarea naturii proceselor în care este implicat omul.
Experţii liberalismului nu sunt cu toţii de acord în privinţa elementelor sale definitorii, în precizarea caracteristicilor de bază ale "modelului" liberal de viaţă ^oci al-politică. Cu toate acestea se pot degaja câteva idei fundamentale pentru care au pledat numeroşi gânditori,

reuniţi în general sub numele de liberali, chiar dacă. în sistemul propriu, al fiecăruia se vor regăsi numai o parii i acestor idei, cuprinse eventual în structuri ideatice cu alte teze, care nu caracterizează liberalismul. Faptul cel nia» semnificativ ce trebuie subliniat în legătură cu acest model este dat de construirea unor forme de viaţă social-politica, a unor regimuri politice cunoscute sub numele de democraţii liberale, care, prin revoluţiile ce au marcat epoca moderna, s-au construit în numeroase state ale lumii, mai ales în Europa Occidentală, devenind baza democraţiilor actuale din acele state. Acest lucru este mai plin de semnificaţii

pentru practica politică deoarece unele teze ale liberalismului clasic au intrat în istorie însă consecinţele lor pentru progresul democraţiei sunt reale. Cu toate imperfecţiunile sale, democraţia liberală a însemnat un pas înainte în desfăşurarea vieţii politice, în aşezarea ei pe baze noi, mai apte să stimuleze dezvoltarea generală a colectivităţilor.
O primă caracteristică a liberalismului este legată de înţelegerea vieţii oamenilor ca un dat natural, ca o realitate generatoare de legi, asemănătoare legilor naturii. Cel mai limpede a fost exprimată această idee de către J. Locke, dar înaintea sa Th. Hobbes i-a dat o serie de elemente caracterizante, cu un conţiunut ce va fi preluat de către gândirea actuală în două modalităţi distincte, ce marchează politizarea ei pe cele coordonate fundamentale: liberală şi conservatoare. Cum se explică această apreciere?
Th. Hobbes a fost preocupat de a corela două constatări care ii par a fi definitorii pentru condiţia umană: una priveşte omul ca pe o fiinţă care se conduce în acţiunile sale nu după idealul unui bine (moral), indiferent care este întemeierea lui, ci după sentimentul de teamă pe care-l generează moartea. Orice om, în orice loc şi în orice timp se teme de moarte. Câtă vreme omul a crezut că urmăreşte binele a intrat în conflict cu semenii săi pentru că fiecare om

L

are propria sa reprezentare asupra binelui care-i exprimă starea naturală ("bellum omnium contra omnes"). Antichitatea clasică şi creştinismul nu au făcut altceva decât să justifice în plan spiritual coruperea adevăratei naturi umane, traducerea ei în opinii care-i generează o stare de haos. Oamenii nu au un stăpân care să-i oblige la respectarea unui principiu de ordine, a unui Bine comun de care vorbise Antichitatea greacă. Ţinând de însăşi natura umană, frica şi celelalte pasiuni şi sentimente nu se pot justifica moral. Aşa cum scrie P. Manent "binele şi răul nu vor avea sens decât când starea naturală va fi fost depăşită, când legile care definesc aceste noţiuni vor fi fost promulgate de puterea publică[16].
Pentru Hobbes convertirea condiţiei umane naturale în condiţie socială se realizează prin intermediul organizării şi conducerii lor ca societate, adică prin intermediul politicii.
în faţa războiului tuturor contra tuturor, oamenii sunt obligaţi să adopte o soluţie inteligentă (raţională) prin care să evite dezagregarea propriei condiţii. Ei trebuie să i se restituie o organizare socială înzestrată cu un instrument de putere - STATUL - capabil să păstreze ordinea în societate prin legile pe care le adoptă.
Starul, acest nou Leviathan, trebuie să fie o creaţie a oamenilor, un corp social cu realitatea distinctă, dar cu sursă în viaţa membrilor societăţii. în acest punct al gândirii sale Hobbes pune o problemă crucială pentru teoria şi practica modernă a politicii căci ea vizează: constatarea unei autonomii a politicii, a puterii şi a statului pe care ea îl pune în lucru, pe de o parte, afirmarea unei condiţii naturale a omului care se converteşte în viaţa social-politică mijlocită de stat, pe de altă parte. Prin ce mecanism, este întrebarea?
Starea naturală, cu toate componentele ei, dar mai ales cu teama de moarte, cu frica războiului, este a tuturor oamenilor şi deci a fiecăruia în parte. Ea generează un drept

al fiecărui individ al speciei umane să dispună de sine şi de lucrurile care îi aparţin, deci

generează dreptul natural de proprietate. Dacă vrea să realizeze pacea *fiecare* individ trebuie să cedeze o parte a acestui drept natural către ceilalţi având convingerea că *toţi* vor face la fel pe baza unei *raţiuni* care-şi are rădăcinile în nevoia de a trăi laolaltă.
Se impune astfel oamenilor un contract prin care îşi cedează o parte a dreptului natural nelimitat, unui stat a cărui menire fundamentală este să vegheze la apărarea ordinii sociale, să garanteze prin pedepse că nimeni nu va încălca legile, nu va viola contractul stabilit. Prin ideea că fiecare individ este egal în drept cu ceilalţi şi liber să se înscrie în contractul social, Hobbes este reţinut ca un părinte al liberalismului clasic; dar prin ideea că societatea se păstrează numai prin ordine, prin prezenţa unui stat puternic în viaţa societăţii el este revendicat deopotrivă de către gândirea conservatoare.
O judecată globală trebuie să ţină seama şi de alte elemente ale gândirii din "Leviathan", în egală măsură contradictorii cu cele prezentate mai sus. în acest sens Hobbes este autorul altei idei proprii liberalismului clasic care susţine că în numele iegalităţii conferite de dreptul natural, fiecare individ este îndreptăţit să-şi asume rolul de a conduce statul. Cum lucrul acesta nu este posibil şi nici necesar, Hobbes susţine că ansamblul indivizilor trebuie să hotărască cine să conducă; ei trebuie sâ-şi aleagă conducătorii de stat, care să-i reprezinte. Prin aceasta Hobbes deschide calea discuţiilor privind sensul şi formele reprezentaţivităţii, ca principiu fundamental al vieţii democratice a statelor moderne. Dar Hobbes nu va fi consecvent în raţionamentul său care l-ar fi transformat într-un republican; el a preferat soluţia monarhiei, pe care i-o oferea cu insistenţă gândirea politică a timpului şi mai ales practica Restauraţiei din Anglia (în 1688). Colectivitatea de indivizi transferă asupra

monarhului atributele propriei sale suveranităţi, el devenind garantul dreptului, al păcii sociale. La Hobbes - notează Manent - "dreptul suveranului individual sau colectiv, este în mod necesar nelimitat, iar suveranitatea sa absolută, deoarece dreptul care i-a fost transmis de fiecare era nelimitat"[17]. El moşteneşte acel instinct care-i era propriu fiecăruia în starea naturală; aşa se constituie suveranul, acest "om artificial" care se identifică cu statul, dar şi cu toţi membrii societăţii
sale.
Statul este aşadar un corp care, ca orice corp, are părţi cu funcţii distincte: sufletul statului este puterea supremă, mintea statului este dată de dreptate şi de legi iar articulaţiile lui sunt asigurate de organele judecătoreşti şi administrative. Toate laolaltă trebuie să urmărească realizarea binelui colectivităţii, a poporului. Acele legi vor fi bune care vor fi necesare colectivităţii, deci vor stimula: lucrarea pământului, munca, economia; tot aşa, acel cetăţean va fi apreciat care îşi va sluji colectivitatea pe baza contractului pe care 1-a realizat cu ea[18].
în lucrarea sa consacrată doctrinelor politice, A. Carpinschi susţine, în filiaţie de idei cu W. Somart şi G. Burdeau, că liberalismul se leagă de descoperirea şi punerea în valoare *a interesului particular,* de fundamentarea unui "etos ai capitalismului" afirmat de morala ascetică a religiei protestante - cum susţine M. Weber - sau de comportamentul comercial pragmatic iudaic - cum credea W. Sombart. Ca urmare, susţine autorul, "în cadrul intersecţiilor sociale doctrina liberală plasează individul, proprietar şi întreprinzător, avid de acţiune şi de câştig, riscând în jocul spontan al cererii şi ofertei pe piaţă. Orientarea individului către proprietate şi lupta sa pentru menţinerea şi propăşirea acesteia, antrenarea proprietarului intreprinzător în concurenţa capitalistă caracterizează individualismul liberal concurenţial"[19].

Caracterizarea aceasta, sintetica fiind, priveşte condiţia generală a omului ca individ, atât în viaţa economico-socială cât şi în cea politică. Acest fapt este surprins şi de către G. Burdeau care considera că individualismul liberalismului se argumentează:

- istoric, prin considerarea anterioritătii individului în raport cu statul;
- psihologic, prin evidenţierea resorturilor interne ale personalităţii umane, legată de dorinţa afirmării individuale în faţa colectivităţii nivelatoare;
- juridic, prin susţinerea unor drepturi inerente persoanei, care se cer respectate de către ansamblul social;
- metafizic, prin evidenţierea unicităţii şi splendorii fiinţei umane care are o natură perfectabilă prin propria sa voinţă şi nu prin factori exteriori[20].

Ambele perspective din care este întemeiat individualismul liberaliscmului se susţin prin dezvoltarea lui ulterioară, în sistemul de gândire al lui J. Locke, în şcoala fiziociaţilor, în gândirea iluminismului francez, în filosofia subiectivismului din şcoala germană (I. Kant şi J.G. Fichte, mai ales), în filosofia romantismului.

Sub unghiul gândirii politice figura reprezentativă a individualismului liberal o constituie J. Locke. întradevăr, ca şi înaintaşul său Hobbes, autorul celebrului "Al doilea tratat despre;guvernământul civil" (1960) consideră că pentru a defini condiţia umană a oamenilor trebuie să ne imaginăm un stadiu în care ei sunt: *în întregime liberi* sâ-şi ordoneze acţiunile lor, să dispună aşa cum înţeleg ei, de bunurile lor şi de persoana lor, în întregime egali, în sensul poziţiei reciproce faţă de putere şi competenţă, nici unul neavându-le într-o măsură mai mare decât alţii[21]. Fievare se conservă pe sine şi în acelaşi timp veghează la conservarea umanităţii.

Ca şi înaintaşul său Hobbes, J. Locke este preocupat de a determina starea naturală a oamenilor, pe baza căreia să

se construiască un corp politic independent, a cânii putere saşi aibă întemeierea în viaţa socială a oamenilor. Dacă la Hobbes principiul sociabilităţii îl constituie frica de moarte, la Locke acest principiu este dat de frica de foame. Câutându-şi hrana, omul se angajează în muncă şi dezvoltă primul principiu de socializare: proprietatea. Proprietatea este deci naturală şi anterioară societăţii căci este în chip esenţial un raport între individ şi mediul său, la care este obligat pentru a putea trăi. Starea naturală de culegători, de exemplu, pe care-o invocă Locke este anterioară socializării individului pentru că el trebuie să culeagă fructele naturii fără să ceară vreun consimţământ de la semeni. Există doar două limitări ale culesului pe care şi le impune omul natural: el culege doar cât îi este necesar existenţei, evitând pe de o parte risipa, pe de altă parte ţine seama de situaţia în care semenii au şi ei un drept natural de a culege, deci un element de raţionalizare a comportamentului şi apoi unul de moralizare, în al doilea rând, limitarea gesturilor naturale se impune de către nevoia *muncii* ca sursă a existenţei oamenilor. Prin apariţia monedei rezultatele muncii se pot conserva (deci nu se pune problema limitării muncii care se pune în starea de culegător) astfel că proprietatea asupra monedei se poate separa de proprietatea asupra bunurilor; iar pe un plan mai general munca se detaşează de proprietate. Condiţia funcţionării lor este ca schimbul să fie liber. Prin monedă şi schimb se trece de la starea naturală la cea socială a omului pentru că aici el stabileşte un contract cu semenii săi prin care valoarea muncii fiecăruia este, cum scrie Manent "dezindividualizatâ", deci devine parte a avuţiei societăţii. în acest sens, Manent arată că prin teoria lui se constituie nucleul de gândire specific liberalismului care face din dreptul de proprietate şi în general din economie, fundamentul vieţii sociale şi politice: "dacă regulile care organizează viaţa socială trebuie să se nască riguros dintre

drepturile individului solitar, ele nu-şi pot găsi fundamentul decât în raportul acestui individ cu natura. în acelaşi timp, raportul de muncă al individului cu natura generează o lume

esenţial-distinctă de cea a dreptului individului: lumea valorii, a productivităţii muncii, a utilităţii"[22]. Pentru exegetul francez. Locke marchează momentul în care liberalismul a ajuns la deplina conştiinţă a fundamentului său în dreptul individului la proprietate; ca urmare filosofia liberală a dreptului natural tinde spontan şi irezistibil să se transforme în cu totul alt tip de gândire: economia politică. Rosturile dreptului vor deveni, pentru Locke, garantarea proprietăţii şi protejarea ei. Orice act de schimb, liber, pe piaţă, între doi parteneri, este dintru început just căci este expresia înţelegerii dintre cei doi. Orice discuţie despre "justiţia socială" este inutilă.

Preocupaţi de economie, deci întorcându-se spre natură, oamenii îşi vor face din ştiinţă, din raţiune instrumentul de bază pentru a o cunoaşte şi a o stăpâni. Ştiinţa este deasupra intereselor, particulare, deci ea poate cel mai bine ajuta efortul oamenilor de a stăpâni natura. în acest sens ea poate conferi eficienţă acţiunilor umane, îi poate ajuta pe oameni să se organizeze şi să se conducă.

Preluând ideea lui Hobbes privind nevoia unui contract între oameni pentru a se organiza ca societate, Locke va respinge ideea că prin cedarea puterii fiecărui individ către un suveran se rezolvă conflictele sociale; dimpotrivă, susţine el, a da unui suveran puteri constrângătoare faţă de oamenii lui înseamnă a atenta la libertatea şi egalitatea lor. Locke va susţine că acordând puteri depline unui suveran (leu) care să se protejeze de vecini (vulpi) înseamnă să creezi un corp politic artificial, care poate scăpa oricând controlului societăţii.

Pentru el rostul contractului social este de a crea un acord al tuturor indivizilor asupra *legii* care stabileşte riguros

respectul pentru proprietate. în "Tratat..." Locke scrie că fiecare individ are dreptul de a fi executorul dreptului său natural ceea ce înseamnă că starea naturală este o stare a forţei, a războiului generalizat. Este necesar un judecător comun, competent care să scoată oamenii din starea de natură şi să-i plaseze într-o stare superioară, a civilizaţiei, a vieţii laolaltă, pusă sub imperiul unor legi pe care să le respecte toţi.

Organismul politico-juridic se naşte tocmai pentru a depăşi starea naturală şi a-i face pe oameni să se supună unor reglementări la care cu *toţii* trebuie să ajungă pe cale raţională. "Societatea civilă" este o stare, a oamenilor care trăiesc laolaltă sub guvernarea unor legi pe care le elaborează ei sau reprezentanţii lor; în cadrul ei fiecare este proprietarul muncii sale, al avuţiei sale, dar ea se constituie printr-o convenţie a individului cu ceilalţi oameni; în cadrul căreia "părţile trebuie să se unească într-o aceeaşi comunitate şi să formeze «un corp politic unic», în care majoritatea are dreptul să determine acţiunea celorlalţi" şi sâ hotărască pentru toţi[25]. Aceasta este singura întemeiere a guvernământului legal. Esenţa lui este statul, creaţie umană artificială, rezultat al unui contract între oameni care ajung să-şi întemeieze o organizare socială pentru a promova binele comun şi a-1 apăra prin legi. Lui îi revine rolul de a exprima şi de a apăra drepturile naturale ale omului (libertatea, egalitatea cu semenii, proprietatea) convertite în valori sociale, în acte de civilizaţie.

Acest stat este al tuturor membrilor societăţii şi de aceea, pentru a-şi realiza menirea trebuie să fie suveran: în interior, tratându-şi toţi cetăţenii ca egali în faţa legii, în exterior, pentru a asigura pacea acelei colectivităţi. în orice stat cei ce deţin puterea trebuie să reprezinte voinţa întregii colectivităţi. Numai aceasta, în întregul ei hotărăşte cui să acorde puterea şi deci cui sâ se supună şi numai ea hotărăşte

marginile de acţiune ale acestei puteri; ea nu poate fi în nici un câz absolută, ruptă de

societate, încât să-şi permită sâ-i deposedeze vreodată pe cetăţeni de proprietatea şi libertatea lor ci numai şi numai reprezentativă pentru voinţa majorităţii colectivităţii.
Locke crede că puterea supremă în stat trebuie să revină unui organism a cărui funcţie esenţială este de a da legi. El nu trebuie să activeze reunit permanent fiindcă āre tendinţă de a deveni absolut şi de a se implica în problemele concrete ale societăţii. Suveranitatea organului legislativ rezidă doar din elaborarea şi adoptarea legilor. Pentru administrarea treburilor publice, pentru aplicarea legilor în societate este necesară o altă componentă a puterii, cea executivă, subordonată celei dintâi, care trebuie să adapteze cerinţele legilor la evoluţia vieţii sociale, să le aplice în realizarea binelui public. Pentru Locke executivul trebuie să beneficieze de o prerogativă în conducerea treburilor interne ale statului.
în sfârşit, el imaginează şi o *a* treia putere nedefinită care se învecinează cu executivul dar care trebuie, în fapt, să aparţină aceloraşi reprezentanţi ai administraţiei statului.
Prin aceasta J. Locke a pregătit discuţiile, ce vor urma în secolele următoare, care au ca obiect separaţia puterilor în stat. Sub acest unghi, liberalismul său generează o problemă mult discutată în istoria doctrinelor politice: ce rol are statul în raport cu societatea? Poate el interveni în mecanismele sociale sau nu? Ce sens are lozinca "Laisser-faire, laissez passer, le monde va de lui-meme"?
Un timp a fost larg răspândită ideea că pentru liberalismul clasic lozinca înseamnă o totală distingere a statului de problematica societăţii civile rolul lui fiind minimal, de neintervenţie în mecanismele sociale-economice care s-ar desfăşura exclusiv după legile naturale. Dar, aşa cum subliniază Fr. Chatelet, liberalismul clasic, ilustrat de J.

Locke, nu exclude rolul statului. Dimpotrivă, la vremea aceea statul făcea parte din societatea civilă şi exprima nevoia de a gira problemele globale ale societăţii. El este doar separat de problemele concrete ale societăţii (separat inclusiv faţă de biserică şi morală - acest din urma aspect dezvoltat de către sistemul lui Măchiavelli) tocmai pentru a fi un stat al tuturor cetăţenilor lui. El însuşi este ghidat în acţiunea politică de legi fiind, ceea ce se va numi mai târziu stat de drept, componentă esenţială a oricărui regim politic democrat.
Fr. Chatelet arată că este o eroare comună ideea că liberalismul, în opoziţie cu socialismul ar trebui să fie autocratic. în realitate - scria el - etatismul (care etatism?) nu permite în nici un fel distingerea între doctrinele politice care vorbesc despre şi suţin statul girant... antietatismul nu este (nu a fost poate niciodată) un criteriu de distingere â curentelor de gândire zise liberale şi zise socialiste[24]. Chiar dacă se opune unui anumit tip de stat, lucrul acesta nu devine un ferment antietatic al liberalismului. Pentru exegetul francez, de la origini pînă la sfârşitul secolului al XlX-lea, prin ramurile sale cele mai diverse, liberalismul este o gândire despre stat. Această poziţie este probabil cel mai limpede ilustrată de gândirea lui Montesquieu.
Aprecierile asupra acestei personalităţi sunt controversate, atunci când este vorba de a-1 încadra într-un curent de gândire ori într-un anumit domeniu al spiritului. I. Touchard îl încadrează în ceea ce el-numeşte liberalismul aristocratic; T. Manent îi conferă rolul de autor ataşat unei abordări ştiinţifice a guvernâmintelor; Saint-Beuve îl numeşte "om al studiului şi al gândirii"; A. Adam îl cuprinde în şirul personalităţilor care s-au preocupat de morala unei virtuţi a univesaliilor, fiind deci încadrat filosofiei.
Dincolo de aceste aprecieri se desprinde constatarea că Montesquieu gândeşte într-o epocă în care structurile

L

epocii moderne şi cele ale epocii trecute sunt într-un relativ echilibru. Unele concepte-cheie fac proba transformărilor în modul de a gândi al oamenilor asupra sensurilor vieţii sociale. Aşa cum dovedeşte Touchard, în secolul al XVIII-lea asistăm la o regândire a conceptelor de natură, ştiinţă, fericire, virtute, raţiune şi progres.
După descoperirile din secolul precedent spiritele mari se îndreaptă spre ştiinţă: Voltaire studiază matematica şi fizica; Diderot anatomia; Rousseau botanica; Buffon scrie o istorie naturală în 32 de volume care apare pe parcursul a patru decenii, pentru a dovedi evoluţia unitară a lumii, încadrându-1 acesteia şi pe om. Fericirea îşi găseşte şi ea o preocupare prin Montesquieu, care o descopra în echilibru, prin Rosseau care o căuta în cugetarea visătoare sau în virtutea sentimentelor.
Nu mai puţin este cultivată raţiunea, care va fi punctul central de reflexie pentru curentul iluminist. La toate se adaugă ideea utilităţii faptelor umane, legate de un anumit optimism. J. Bentham stabileşte limpede relaţia între utilitate şi fericire numai atunci când scrie că ceea ce este conform cu utilitatea sau cu interesul individului este ceea ce tinde să crească suma totală a bunăstării[25].
în acest climat de idei Montesquieu este preocupat de a descoperi trăsăturile unui regim politic, ale unui stat capabil să asigure securitatea persoanei şi a bunurilor ei. Spre deosebire de predecesori Montesquieu va căuta aceste carcteristici în regimurile reale, existente, susţinătoare ale proiectului său politic. în acest sens el va aprecia regimul politic britanic, pentru libertatea de conştiinţă şi de opinie pe care o tolerează dar va preţui şi monarhia franceză care, chiar dacă este construită pe principii neliberale, funcţionează astfel încât asigură libertăţi cetăţeneşti acceptabile.
De aceea, în chiar metoda sa, Montesquieu este promotorul unei toleranţe faţă de regimurile politice studiate

pe care le supune permanent comparaţiei. El deschide astfel drumul discuţiilor asupra *pluralismului politic,* mai întâi prin această convingere ca trebuie avute în vederetoate regimurile politice, pentru a degaja nuanţele lor pozitive. Apoi, Montesquieu are meritul de a fi pus în lumină dependenţa unui regim politic de o serie de factori cum sunt: moravurile, clima, religia, schimburile în care este angajată comunitatea respectivă, pentru a-i degaja adevărata sa natură. Numai aşa vor putea fi înţelese legile, care exprimă natura unei societăţi, raţiunea ei de a fi şi principiul care o animă.
Ţinând seama de aceste două criterii (natura care face să fie un guvernământ şi principiul care o determină să acţioneze) el tipologizeazâ regimurile politice astfel:
a. *guvernământul republican,* în care poporul în întregul său sau o parte a lui deţine puterea suverană; el îmbracă două forme:
1. *republica democratică,* a cărei natură constă în reunirea întregului popor pentru a exercita puterea şi al cărei principiu îl constituie virtutea ca situare de către fiecare individ a interesului general înaintea celui particular (este un regim politic ce a caracterizat unele cetăţi din Antichitate);
2. republica aristocratică, în care un număr oarecare de persoane deţine puterea; principiul ei este de a modera inegalităţile; dacă se va apropia de democraţie se va perfecţiona, dacă se va apropia de monarhie se va deprecia.
b. *guvernământul monarhic* este, pentru Montesquieu, acel regim politic în care monarhul conduce după legi cu ajutorul unor "corpuri intermediare".
c. *guvernământul despotic,* în care unul conduce după capricii, fără a ţine seama de legi. J. Touchard notează aici că Montesquieu nu face nici o distincţie între formele de despotism, nu se referă la cel luminat, dar vizează monarhia absolută.
Aceste tipuri de guvernământ nu-i stârnesc, niciunul

dintre ele, o simpatie deosebită, ldeea de bază a gândirii politice, prin care se apropie de sensul modern al ştiinţei politicii, este de a pune în lumină o relaţie esenţială a politicii pe baza căreia să contureze un regim politic optim. Această relaţie este stabilită de către Montesquieu între *putere şi libertate* şi este concepută ca un resort instituţionalizat în stat şi supus unor exigenţe morale. Cum bine subliniază Manent, spre deosebire de Locke, preocupat de întemeierea dreptului care pune bazele libertăţii, el pleacă de la puterea care ameninţă această libertate. Pentru el puterea este un lucru, distinct de originea şi finalitatea sa, distinct chiar de oamenii concreţi care intră în raporturi de putere. în ipostaza de relaţie instituţionalizată între oameni, puterea nu este dependentă de o natură umană eternă. Mai degrabă natura umană este capabilă de a se adapta, de a se forma în cadrul unei instituţii. Accentul trebuie pus, în convingerea lui Montesquieu, pe *funcţionarea instituţiei* de putere astfel ca ea să nu îngrădească libertatea oamenilor.
Prima condiţie a unui astfel de tip-ideal de putere este ca ea să nu se concentreze în aceleaşi mâini ci să se distribuie pe mai multe funcţii, în care să se antreneze mai multe grupuri umane. Puterea se distribuie între trei organisme în care se concentrează acţiunea a trei forţe (rege, popor, aristocraţie) capabile, fiecare în parte, *să ofere celorlalţi o contragreutate. Montesquieu este preocupat mai degrabă de echilibrul acestor instituţii de putere ca expresie a unui necesar echilibru între forţele sociale plurale din societate. Celebrul capitol VI din cartea a Xl-a din "Despre spiritul legilor" arată că în orice stat există trei feluri de putere: legislativă, executivă, privitoare la chestiunile care ţin de dreptul ginţilor şi puterea executivă privitoare la dreptul civil (numită şi judecătorească). Optimul funcţionării lor este ca guvernământul să fie alcătuit în aşa fel, ca un cetăţean să nu

aibă a se teme de alt cetăţean, astfel ca "libertatea politică pentru un cetăţean" sâ-i dea liniştea sufletească izvorâtă din convingerea fiecăruia că se află în siguranţă"[26]. Această libertate nu poate consta decât în a putea face ceea ce trebuie să vrei şi în a nu fi constrâns să faci ceea ce nu trebuie să vrei; este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile. Prin urmare, crede Montesquieu, libertatea politică nu poate exista decât în guvernâmintele moderate, când nu abuzează de
putere.
Separarea puterii pe domenii fundamentale ale exercitării ei o împiedică să devină absolută, deci să îngrădească libertatea cetăţenilor statului. în plus, puterea trebuie descentralizată, pentru că ea nu trebuie să se ocupe de detalii prea mici, legate de viaţa comunităţilor, ci numai de problemele mari ale întregii societăţi.
Fără îndoială se poate discuta opţiunea lui Montesquieu pentru o formă de guvernământ sau alta din cele pe care le-a prezentat sau pentru un tip-ideal pe care să-1 construiască. Dar paginile pe care le-a scris în "Despre spiritul legilor" la adresa democraţiei pot apărea, pentru secolul său, excelente pledoarii în favoarea guvernării de
către popor.
Democraţia, în care monarh (suveran) este poporul, este guvernarea în care legile votului devin fundamentale pentru întreaga viaţă politică fiindcă stabilesc "în ce mod, de către cine, cui şi cu privire la ce trebuie să fie date voturile (a se vedea cartea II capitolul II)". Montesquieu probează minuţiozitate în a stabili criteriile de număr ale alegătorilor căci după el una dintre cauzele căderii Romei a fost faptul că în momentul măririi sale nu se fixase numărul cetăţenilor cu drept de vot şi numărul reprezentanţilor ce trebuiau aleşi. Montesquieu distinge democraţia directă faţă de cea reprezentativă şi arată că împuterniciţii, dregătorii de stat trebuie să aibă cu necesitate mandatul poporului, să fie aleşii

lui, căci, scrie el, poporul se pricepe de minune să le încredinţeze o parte din puterea sa şi tot el este capabil să ceară altora socoteală de administrarea treburilor obşteşti, chiar dacă nu este apt să le administreze el însuşi.
Acest popor nu este privit ca omogen căci Montesquieu sesizează printre primii teoreticieni şi politicieni structurarea opiniei publice în jurul unor teme de reflexie, idei, valori şi interese care pot uşor intra în conflict, ducând la schimbarea conducătorilor politici. El anticipează astfel nu numai discuţiile despre pluralismul politicii ci şi pe cele privind partidele politice şi ideologice.
în acord cu Manent vom considera că prin Montesquieu liberalismul clasic dobândeşte în structura şi articulaţiile doctrinei încă două dimensiuni: opţiunea pentru un anumit gen de putere care să nu îngrădească libertatea politică â individului şi preocuparea de a pune în lucru un regim politic întemeiat pe reglementarea raţională a conduitelor fiecărui cetăţean. Nucleul unui regim politic democratic este astfel constituit; lui trebuie să i se adauge elemente doctrinare care să îngăduie punerea în practică. Fapt ce nu va întârzia prea mult căci din 1748 (când apare "Despre spiritul legilor") la 1789 sunt doar patru decenii. Reprezentanţii Revoluţiei franceze nu vor pregeta să laude ideale lui Montesquieu iar luptătorii pentru independenţa Stât^or, Unite îl vor considera părintele constituţiei lor liberale.
între timp liberalismul adună un bogat material ideatic aluvionar care va schimba coordonatele gândirii social-politice moderne, o va orienta pe un făgaş care va rotunji doctrina capabilă să pună în lucru un nou regim politic, cel al democraţiei liberale.
între spritele de marcă pe care le reţinem este Voltaire pentru care ideea că un guvernământ moral are raţiunea lui de a fi, care înseamnă exprimarea într-un stat a caracterului

natural şi raţional totodată al organizării unei societăţi. Adept la spiritul tolerant, Voltaire a fost totodată susţinătorul ideii *caracterului laic al politicii,* care îşi exercită autoritatea pentru a garanta libertăţile oamenilor.
în viziunea lui, egalitatea oamenilor este naturală dar în practica vieţii sociale este o himeră. în orice societate există o ierarhie a claselor sociale care este binefăcătoare şi fiecare individ, trăindu-şi statutul trebuie să se simtă legat de patria lui.
O societate astfel alcătuită, cu o putere legislativă independentă este mereu perfectibilă prin reforme pe care să le iniţieze statul şi clasele care îl conduc[27].
La modelarea viziunii liberale clasice şi-au adus aportul şi gânditorii fiziocraţi: Quesney, Mirableau, La Riviere. Teza acestora reia ideile privind caracterul naţional al legilor care guvernează viaţa socială, între ele pe primă poziţie situându-se dreptul de proprietate, ca fundament al ordinii esenţiale a societăţilor.
La baza tuturor formelor de proprietate stă cea asupra pământului pentru că agricultura se realizează după legile naturii care sunt simbolizate de ritmul anotimpurilor. Guvernământul trebuie să lese economia liberă de orice intervenţie în numele lozincii "Laissez faime laissez passer".
Dacă adăugăm la aceste teze şi ostilitatea faţă de ideea de egalitate vom înţelege faptul că teoriile fiziocratilor, alături de Machiavelli, oferă punţi de trecere de lâ liberalism la elitism: orice competiţie fără limite generează, ca şi în natură, selecţia celor mai puternici; din sfera economică, unde structurarea elitelor înseamnă realizarea unor parametri economici distincţi se trece uşor în sfera politică, în care elitismul este opus democraţiei.
Mai apoi prin A. Smith, liberalismul economic se va distinge de cel politic, solicitând guvernământului să nu intervină în viaţa economică ci doar să asigure ordinea.

respectul legilor, protejarea proprietăţii şi facilitarea producţiei.

înaintea Revoluţiei franceze, punctul cel mai înalt al dezvoltării liberalismului clasic este atins de gândirea lui J.J. Rousseau. Până la el liberalismul s-a preocupat de distingerea politicii faţă de societatea civilă pentru a putea susţine că libertatea şi egalitatea cetăţenească sunt generatoarele unui regim politic participativ, bazat pe reprezentarea voinţei fiecărui individ. în societatea civilă fiecare om îşi urmează scopurile pentru a obţine maximum de profit, de bunăstare, respectând bunăstarea celorlaţi. Statul generează această libertate, egalitate şi securitate a competiţiei dintre indivizi[28].
Rousseau reia problemele fundamentale ale liberalismului dar le dă alte soluţii care vor însemna explicarea consecinţelor ultime ale unei gândiri care trebuie să marcheze ruptura cu vechea societate în toate formele sale. De aceea pentru Rousseau punctul de pornire în construcţia sistemului de gândire îl constitue căutarea omului ca om , a esenţei sale naturale, desprinsă de orice constrângere social -politică. în acest stadiu natural omul este singur şi fără îndoială bun şi fericit. Dar el nu-şi poate apăra singur acest statut şi instinctul de conservare îl obligă să se unească cu ceilalţi oameni. Pentru Rousseau societatea este unirea lui "umil" cu toţi deopotrivă, generând la vechiul proprietar starea de cetăţean iar la noui întreg **social ideea** de unitate in care se identifică eul individual cu cel colectiv. Interesul public nu se mai confundă cu nici un interes particular şi de aceea este suveran. "Fiecare dintre noi pune în joc - scrie Rousseau - persoana sa şi puterea sa şi noi primim în acest corp pe fiecare membru ca parte indivizibilă a întregului. Fiecare asociat se uneşte cu toţi şi nu se uneşte cu nimeni particular; el nu se supune decât sieşi şi rămâne liber ca şi mai înainte". Diferenţa dintre voinţa particulară şi voinţa generală este de natură şi nu de grad ceea ce permite

contractului social să garanteze egalitatea, de vreme ce toţi asociaţii au drepturi egale iar libertatea este legată de egalitate. Această comunitate, popor sau naţiune este garantul libertăţii fiecăruia. Suveranitatea poporului face ca individul să nu fie liber decât în cetate iar libertatea sa să însemne supunerea faţă de legi. "Un popor liber - scrie Rousseau - se supune, dar nu serveşte; el are conducători dar nu stăpâni; el se supune legilor şi numai legilor el nu se supune altor oameni. "Libertatea lui Rousseau rezidă în egalitatea şi solidaritatea cu toţi ceilalţi deci este o permanentă posibilitate.
în acelaşi timp societatea îi apare lui Rousseau ca fiind contrariul naturii: instituind contractul social introduce în fiecare individ o ruptură între pornirile lui naturale şi imperativele vieţii sociale. Aşa cum arată Manent, individul în societatea modernă este caracterizat de faptul că este prea independent pentru ceea ce are dependent şi dependent pentru ceea ce are independent, forţat să colaboreze cu alţii deşi se gândeşte numai la sine. Până la Rousseau liberalismul manifestase convingerea că oamenii, pe cale raţională, pot institui un guvernământ care sâ-i ţină laolaltă, ei întâlnindu-se în mod obiectiv în viaţa economică. în mod firesc căutarea interesului personal determină promovarea interesului colectiv. Rousseau crede însă contrariul, într-o asemenea societate toţi sunt dependenţi şi deci obligaţi să nu-şi facă rău unii altora şi în acelaşi timp concurenţi, deci obligaţi să nu-şi dorească binele unii altora. Absolutismul nu poate soluţiona contradicţia iar democraţia antică nu este nici posibilă nici dorită. Este necesară o nouă organizare socială, conformă cu natura umană, care să nu o mai corupă. Şi atâta vreme cât această societate nu va răspunde naturii umane va fi firească dorinţa oamenilor de a o revoluţiona.
Noua organizare va trebui să ţină seama de unitatea individului dar şi de unitatea lui cu întregul, cu totaliatea. O

cetate bine construită este aceea în care individul se confundă cu dorinţa comună din care face parte, cu voinţa generală. Odată ce îmbracă forma legilor voinţa generală poate corecta imperfecţiunile generate de starea naturală. Sintetizând această tensiune a gândirii lui

Rousseau, exegetul francez scrie că la acesta "pe de-o parte, societatea este în esenţă contrară naturii; pe de altă parte, ea nu se apropie de conformitatea cu natura, de singura conformitate cu natura care îi este accesibilă, decât în măsura în care ea impune membrilor săi o cât mai mare unitate, în care se identifică la maximum pe fiecare cu toţi şi cu totul, în măsura în care îl descătuşează pe om. Pentru că societate este contrară naturii omului, fiindu-i cea mai conformă tocmai în măsura în care îi este cea mai contrară"[29]. Şi în continuare: "Cu Rousseau gândirea politică modernă ajungea la expresia şi perplexitatea sa ultimă Ea nu se întoarce împotriva liberalismului decât pentru că i-a dus până la capăt impulsul şi logica originară: să construiască un corp politic *unitar* pornind de la indivizi presupuşi ca radical independenţi. Revoluţia franceză va încerca să impună o unitate imperioasă a unor indivizi cu libertatea insuficient afirmată.

Meandrele revoluţiilor moderne explică de fapt căutarea în practică a unui raport esenţial şi generic între individ şi societate, pe care nici un model politic, până în zilele-, noastre nu a reuşit să-1 armonizeze. Ceea ce este imporfantde reţinut este faptul că de numele lui Rousseau se leagă o clară determinare a suveranităţii poporului, ca atribut al identităţii lui naţionale şi a căilor de exprimare a acestei suveranităţi prin votul universal. în acest sens suverană într-un stat nu este decât voinţa generală exprimată în lege. "Voinţa suveranului - scrie Rousseau - este guvernul însuşi"... care vrea interesul general, şi prin definiţie, nu poate vrea decât interesul general. Deci suveranitatea este:

- *inalienabilă,* în sensul că nu se poate pentru care

Rousseau nu este de acord cu guvernământul reprezentativ şi cu monarhia; deputaţii poporului nu sunt şi nu pot fi, în opinia lui, reprezentanţii săi, ei nu sunt decât "commissaires";

- *indivizibilă,* căci interesul general este indivizibil, motiv pentru care Rousseau este ostil separaţiilor puterilor, corpurilor intermediare sau facţiunilor în stat. Un corp reprezintă în mod necesar interese particulare deci el nu poate fi în nici un fel purtătorul interesului general;
- *infailibilă,* (în măsura în care neutralizează voinţele individuale) pentru că voinţa generală este totdeauna dreaptă şi totdeauna de utilitate publică. Prin faptul că este, suveranul este totdeauna ceea ce trebuie să fie;
- *absolută,* căci pactul social conferă corpului politic o putere absolută asupra tuturor celor ce-1 compun.

Această suveranitate a poporului are ca funcţie de bază să stabilească legile. Aplicarea lor concretă este sarcina guvernământului, care are o poziţie secundară. Legile trebuie să aibă un caracter general şi să nu intre în detaliu privind obiectele individuale.

Guvernanţii execută legea şi numai legea. Ei sunt depozitarii puterii, dar ei înşişi nu au o putere. Ei îndeplinesc o funcţie şi pot fi oricând schimbaţi. In logica gândirii lui Rousseau nici un guvernământ nu este bun: nici monarhia, nici aristocraţia, nici democraţia. Fiecare în parte are tendinţa de a genera, trădând suveranitatea, dar alegerea uneia sau alteia " depinde de împrejurările concrete. Numai acel guvernământ este recomandabil care asigură egalitatea corpului social, a poporului sau naţiunii, sursă a unui nou ideal de civism, de patriotism, de moralitate şi virtute, chiar
de religie civilă.

Unii exegeţi au caracterizat gândirea rousseauistă fie drept individualism fie drept premisa teoretică a totalitarismului; fie reacţionară, fie reformatoare. De fapt,

sistemul său de gândire pune în lumină o altă posibilă deschidere a liberalismului, după cea elitistă, de această dată spre colectivism, spre formele de socializare a organizării şi conducerii societăţii. Dacă liberalismul nu a evoluat pe această linie, este datorită faptului că au izbucnit revoluţiile din Franţa şi America în cadrul cărora s-a pus problema de a vrea un

nou tip de guvernământ, punând în practică doctrinele construite până atunci şi care acţionau ca un veritabil ferment ideologic.
în America B. Franklin, Th. Paine, Jefferson, Hamilton au pregătit cele două mari documente politice care au marcat efortul de a uni doctrina liberală cu practica politică: Declaraţia de independenţă şi Constituţia. în ele se afirmă drepturile inalienalbile care corespund legilor naturii, dar şi cerinţa ca guvernământul să respecte şi să reflecte voinţa colectivă.
în Franţa, revoluţia a lansat Declaraţia drepturilor omului şi cetăţeanului şi Constituţia pentru a valida câteva teze fundamentale ale liberalismului clasic: suveranitatea naţiunii, drepturile naturale şi imprescriptibile ale omului (libertatea, proprietatea, siguranţa şi rezistenţa la opresiune), separaţia puterilor în stat, reprezentarea poporului. Cel care a încercat să ofere o soluţie doctrinară acestor teme de reflexie a fost E. Sieyes, reluat mai târziu de B. Constant.
^ Pentru el, în societatea modernă trebuie să existe un fel de diviziune a activităţilor sociale care să transforme activitatea polirică într-o activitate specializată. Argumentul celor doi autori îl dă aprecierea că guvernământul modern este diferit de cel al Antichităţii, care se baza pe participarea activă şi constantă a cetăţenilor la puterea colectivă coincidentă cu libertatea şi virtutea.
Societatea modernă se caracterizează prin extensia teritorială a comunităţilor care, fiind de ordinul milioanelor, nu mai pot asigura o participare a fiecărui cetăţean, la fiecare

moment al politicii. De asemenea societatea modernă trebuie să pună accentul pe activitatea de producţie şi comerţ, care sunt cotidene şi sunt ale individului, căruia îi rămâne prea puţin timp pentru politică. De aici nevoia colectivă de a afirma dreptul fiecărui cetăţean de a participa ia guvernare însărcinând câţiva membri ai societăţii să se preocupe de acest gen distinct de activităţi. în opoziţie cu guvernarea directă aceasta va fi numită reprezentativă şi va fi considerată de către B. Constant un produs firesc al "fericitei revoluţii".
în cadrul guvernământului reprezentativ, imaginat de Sieyes, se vor concentra numai interesele comune ale cetăţenilor, care se leagă de existenţa unor legi cu caracter universal, în primul rând al unei Constituţii, el acţionând pentru menţinerea unităţii politice şi pentru prosperitatea naţiunii. Sistemul constituţional se redă schematic astfel (fig. 5):
CONSTITUŢIE
reprezentanţii extraordinari 2. PUTEREA CONSTITUANTĂ
reprezentanţii ordinari
3. PUTEREA CONSTITUITĂ
1 8» *u* | °
| *
ca •
POPOR 1. PUTEREA
LEGE
(fig. 5)
- concurs mediat la elaborarea legilor -*Sursa:* P. Pasquino, E. Sieyes, B. Constant et le "guvernement des modernes", *Contribution a Vhistoire du concept de representation politique,* în: *"Revue francaise de sciencepolitique",* voi.37, Nr.2, avril 1987.

Liberalismul de după revoluţia franceză va fi preocupat de a pune în lucru preceptele teoretice, de a descoperi mecanismele instituţionale ale funcţionării unui regim politic liberal. Cum bine subliniază Manent, ceea ce trebuie reprezentat numai este dreptul absolut al unui individ la conservarea lui ci un ansamblu complex de interese, proprietăţi, relaţii deja constituite şi totodată mereu schimbătare, astfel că ceea ce *trebuie cu adevărat reprezentat este ceea ce aduce mişcarea spontana a istoriei în societate.* Prin urmare nici un reprezentant

numai poate pretinde suveranitatea absolută ci trebuie să se pună în slujba evoluţiei lucrurilor. Cu asemenea precepte liberalismul se va extinde în secolul ai XlX-lea nu numai la scara întregii Europe ci în întreaga lume. Unii autori au scris chiar că secolul al XlX-lea este secolul liberalismului. Poate fi aceasta una dintre explicaţiile faptului că el se divide în numeroase şcoli, cu numeroşi reprezentanţi ceea ce dă impresia că unitatea lui ca doctrină se pierde.
în realitate este vorba de o încercare de constituire a unui spirit liberal ca o caracteristică a unor guvernăminte aşa cum conservatorismul s-a dorit a fi şi el, fără o preocupare prea insistentă pentru opţiuni doctrinare ferme. Câştigând teren în viaţa social-politică reală idealurile de libertate, egalitate, progres numai reclamă eforturi de argumentare ci doar de optimă materializare. Pare oarecum firesc ca în spectacolul ideiilor politice să nu se manifeste un efort de a tranşa net diferenţele dintre doctrine, problemele fiind doar de accent pus pe o soluţie sau alta la guvernarea democratică a societăţii.
Este semnificativă sub acest unghi poziţia lui F. Guizet care constantă că între societatea civilă şi puterea de stat legăturile se multiplică în sensul în care sporesc acţiunile puterii asupra societăţii dar şi influenţa societăţii asupra

puterii. Puterea trebuie permanent să-şi caute în societate resursele iar societatea să cunoască necontenit exerciţiul puterii, să-i ofere problemele şi priorităţile. Dar mai ales din raportul deschis al societăţii cu puterea trebuie să se pună în evidenţă elementele superioare, care să reprezinte societatea.
Există o tendinţă deci de constituire a unor familii de gânditori care-şi spun liberali: fenomen nefiresc pentru unii autori, care cred că, liberalismul este unul singur fiindcă liberalismul este un fenomen firesc pentru alţii pentru că libertatea poate avea mai multe înţelesuri. în plus, dacă daca la începuturile sale liberalismul apărea ca o viziune unitară asupra societăţii şi marilor sale domenii de activitate (economie, politică, artă, morală), în secolul al XlX-lea devine expresie a mai multor moduri de gândire.
J. Touchard face distincţie între:
- liberalismul economic, care se întemeiază pe două principii: al bogăţiei şi al proprietăţii; el se opune dirijismului dar cere o protecţie a statului;
- liberalismul politic care se opune despotismului fiind baza doctrinară a guvernământului reprezentaiv şi a democraţiei paralmentare;
- liberalismul intelectual, care promovează spiritul de toleranţă şi conciliere; el nu este propriu numai liberalilor căci mulţi dintre ei probează o mare toleranţă. La aceste distincţii se cer adăugate cele care le determină epoca sau ţara şi chiar tendinţele unui moment dat în aceeiaşi epocă şi în aceiaşi ţară[30].
Touchard prezintă în lucrarea sa tabloul unor mari inconsecvenţe şi al unor oscilaţii în jurul temelor clasice ale liberalismului, care vor caracteriza prima parte a sec. XIX-lea în Franţa. Dar, printre aceste preocupări se impune "cel mai mare gânditor liberal al epocii" (după Touchard) care, deşi nu reprezintă un curent larg de gândire este considerat "Montesquieu al secolului al XlX-lea (J.J. Chevalier), legat

de tradiţii culturale aristocratice dar profund analist al transformărilor sociale şi politice pe care le realizează timpul său; este vorba de A. de Tocqueville, autorul cunoscutei lucrări "Democraţia în America" în care studiază influenţa transformărilor democratice din societate asupra instituţiilor politice.
Problema centrală a gândirii sale izvorăşte din preocupările de a stabili condiţiile libertăţii atunci când societatea democratică dezvoltă egalitatea dintre cetăţeni, problema cheie a întregului liberalism actual, Tocqueville constată că ea se structurează cel mai limpede în America, acolo unde datorită condiţiilor specifice în care s-a născut această ţară oamenii âu

fost dintru început egali ca cetăţeni. Este o stare socială care generează convingerea, "dogma", scrie el, că poporul este suveran. "Providenţa a dat fiecărui individ, oricare ar fi el, gradul de raţiune necesar să se poată conduce el însuşi în lucrurile care îl interesează exclusiv... Extinsă însă la ansamblul naţiunii, ea devine dogma suveranităţii poporului. Astfel - scrie Tocqueville - în Statele Unite, principiul generator al republicii este acelaşi care reglează majoritatea acţiunilor umane"[31].
Prin urmare, Tocqueville constată că acelaşi principiu pe care se întemeiază societatea civilă stă şi la baza organizării politice. Pentru el legătura dintre cei doi termeni o ckjţ starea de egalitate dintre oameni, dincolo de particularităţile condiţiei lor individuale, legate de origine, bogăţie, cultură şi tradiţii, opinii, etc. Această egalitate determină un anumit egoism al fiecăruia, o izolare şi tentaţie centrifugală care trebuie compensată prin apartenenţe la o comunitate, la o organizaţie, prin asumarea statutului de cetăţean. Mentalitatea egalitară îl îndeamnă pe fiecare să se considere egalul semenilor săi dar în realitate între oameni, în societatea civilă se manifestă o sumedenie de inegalităţi: de avere, de inteligenţă, de cultură; depăşirea lor este mobilul

acţiunii fiecăruia căci este convins că are pentru aceasta toate şansele.
Trebuie să recunoaştem în aceste gânduri ale lui Tocqueville o bună descriere a ceea ce va deveni mentalitatea *"self-made mari',* atât de cultivată de către arta americană, generator, în plan teoretic al concepţiei despre excepţionalismul american[32].
Expresia inserării într-o societate democratică o va constitui accepterea competiţiei, a concurenţei, în toate domeniile, prin urmare şi în viaţa politică. Dar, pentru a nu o supune dezagregării, viaţa politică trebuie să exprime "o putere", o funcţie instituţionaiizată, capabilă să structureze toate preocupările societăţii civile, fiind în acelaşi timp, deasupra tuturor indivizilor.
Alegerea oamenilor şi programelor de guvernare se realizează într-o democraţie printr-un permanent dialog între oameni, capabil să genereze o opinie publică afatâ sub semnul blândeţii, al toleranţei. Disputa politică întemeiată pe afirmarea convingerilor fiecărui individ le îngăduie să-şi afirme libertatea pe care o dă conştiinţa identităţii proprii şi a diferenţei faţă de ceilalţi dar şi a punctelor comune. Cum bine subliniază Manent, "Cu Tocqueville liberalismul nu se mai bazează pe dezvoltarea necesară şi armonioasă a egalităţii şi libertăţii; el îşi ascute de acum tăişul în lupta gustului pentru libertate, nu împotriva egalităţii, desigur, ci împotriva dorinţei de egalitate, luptă, cu rezultat incert, luptă inegală deoarece libertatea aparţine *artei* democraţiei, în vreme ce egalitatea aparţine naturii sale[33].
Aceeaşi problemă a realizării unui guvernământ liberal într-o societate democratică a preocupat şi liberalismul englez. Vehiculând lozincile utilitarismului, aceasta se va preocupa de structurarea unui regim politic care să ţină seaina de evoluţia societăţilor şi de diversificarea lor astfel ca

principalele lozinci ale democraţiei să-şi găsească materializarea.
în a doua jumătate a secolului trecut - să nu ignorăm acest fapt - spiritualitatea europeană este dominată de ideea evoluţiei organice şi deci liberalismul va încerca să-şi adapteze tezele la acest spirit al epocii. De aici preocuparea lui pentru stabilirea unor funcţii pozitive ale statului care este solicitat să intervină în societate pentru promovarea libertăţii. Are loc o tranziţie treptată a gândirii liberale de la preocuparea pentru fiecare individ la grija ca în societate libertatea să nu umbrească şansele celor mai buni. Astfel, pe J.St. Mill îl va interesa capacitatea competiţiei libere de a scoate în evidenţă pe cei mai buni. Prin urmare puterea trebuie să se apropie cât mai mult de societate, să încerce să-şi elimine mediocrităţile. Unii autorii au interpretat aceste elemente de gândire noi drept începutul unei crize a

liberalismului, explicabilă prin aceea că odată instituţionalizate tezele lui fundamentale devine o doctrină a conservării, a păstrării echilibrului unor structuri sociale şi politice la edificarea cărora şi-a adus aportul. Chiar dacă nu este vorba neapărat de o criză este cert faptul că liberalismul intră într-o fază nouă a evoluţiei, lucru pe care chiar unii reprezentanţi ai doctrinei îl recunosc. J. Touchard subliniază, în plus şi faptul că doctrina se cere regândită şi sub imperiul unor^late noi ale realităţii, între care apariţia unui stadiu nou al dezvoltării industriale şi existenţei ei la scară internaţională. Unii reprezentanţi ai liberalismului consideră, după revoluţiile de la 1848, că este necesară perfecţionarea sistemului politic pus în lucru în numele liberalismului. Exegeţii liberalismului consideră că pentru această tendinţă este ilustrativă gândirea lui Prevost-Paradol pentru care prima sarcină a momentului o constitue reforma sistemului instituţional care trebuie să evidenţieze mai clar separaţia puterilor în stat, să împiedice orice formă de putere autoritară

şi să îngăduie afirmarea rolului parlamentar ca expresie a voinţei poporului. Autorul lucrării "Franţa nouă" publicată 1868 pledează pentru un regim protecţionist care se repercutează şi în măsurile de politică internă. Gândirea lui Prevost-Paradol nu are - în opinia lui J, Touchard - identificare nici în ideiile precursorilor nici în ale urmaşilor săi liberali motiv pentru care este numită "liberalism de tranziţie". Deşi elaborat în legătură cu monarhia parlamentară, acest liberalism a caracterizat şi spiritele republicane, el dovedind o doctrină împărtăşită larg de opinia publică dar fără teme înoitore. El cuprinde o dimensiune morală dată de ideea că în spiritul marilor valori liberale (libertate, egalitate, fraternitate, dragoste de patrie) trebuie formate, în ansamblul lor, noile generaţii pentru că ele sunt singurile valori universale[34].
Pe această filiaţie de idei s-au născut doctrinele radicale, preocupate de practica guvernământului republican, în funcţie de accentul pe care l-au pus pe libertate sau pe egalitate, reprezentanţii radicalismului au deţinut în spectrul vieţii politice fie poziţii de stânga fie de dreapta, cu numeroase elemente de întâlnire cu doctrinele conservatoare.
O notă distinctă în cadrul radicalismului a adus concepţia solidaristă a lui Leon Bourgeois prin faptul că a considerat că individul şi societatea se pot lega armonios dacă fiecare individ se, simte solidar cu semenii săi şi traduce această convingere în participarea în asociaţii. Ele sunt sprijinul local al guvernământului republican, în cadrul cărora se formează moral cetăţenii, se descoperă liniile raţionale de conduită politică. Doctrina solidaristă urmăreşte "organizarea politică şi socială a societăţii după legile raţiunii" ceea ce permite să constatăm că vechea temă de reflexie a liberalismului privind relaţia societăţii civile cu statul este soluţionată acordând atenţie atât stării reale a societăţii cât şi a activismului statului faţă de aceasta. Este de

reţinut mai ales ideea intervenţiei statului în problemele sociale care va cunoaşte în secolul nostru importatnte tentative teoretice de soluţionare.
De asemenea este de reţinut pentru liberalismul de tranziţie apelul la specialişti, pentru organizarea şi conducerea socială, preocuparea pentru eficienţa activităţilor în beneficiul întregii societăţi (Ed. Herriot). Ştiinţa este considerată întemeietoarea politicii, sursă a progresului iar raţionalismul pe care ea îl slujeşte este considerat generatorul unei metode noi de promovare a vechilor idealuri liberale.
Radicalismul doreşte un control deplin al puterii de către cetăţeni. La unul dintre reprezentanţii săi, Alain, vom întâlni cuvinte aspre la adresa puterii care s-a transformat într-un organism ce controlează în toate domeniile, viaţa oamenilor. De aceea el este contra

administraţiei, contra militarismului, contra războiului, contra bisericii, contra oricărei puteri. în numele libertăţii cetăţenii trebuie să se asocieze pentru a ameninţa mereu pe deţinătorii puterii, pe propriii aleşi.
Pentru Alain viaţa politică trebuie să stabilească un echilibru mereu ameninţat între ordine şi echilibru, între rezistenţă şi supunere. în acest sens el scrie: "Rezistenţă şi supunere, iată cele două virtuţi ale cetăţeanului. Prin supunere el asigură ordinea; prin rezistenţă el asigură libert$ea.; A te supune rezistând, acesta este tot secretul. Ceea ce distruge supunerea este anarhia, ceea ce distruge rezistenţa este tirania"[35].
Deşi radicalismul este considerat de către unii autori ca nefiind liberalism, prin evocarea tezelor sale se poate aprecia că el aparţine acestui curent aflat în etapa sa de tranziţie spre neoliberalism.
în linii mari acest liberalism de tranziţie se construieşte şi în Anglia, pe urmele fiiosofiei lui H. Spencer. Este mai ales vorba de şcoala de la Oxford care a

conştientizat necesitatea unei reviziuni a liberalismuliui clasic ţinând seama totuşi de faptul că natura umană este socială şi că numai într-un cadru social individul îşi poate construi personalitatea. Deci omul trebuie să se supună interesului general care nu este altceva decât conştiinţa comună a membrilor unei societăţi privind ţelurile pe care să le urmărească. Politica devine un "aranjament" prin care se creează condiţiile sociale ale progresului. Fiecare individ trebuie să aibă posibilitatea (libertatea) de a acţiona în mod util societăţii în care trăieşte şi de aceea Statul trebuie să intervină în educarea oamenilor, în organizarea comerţului şi serviciilor. Preocupat de a cunoaşte problemele sociale pentru a le găsi soluţiile, şcoala de la Oxford cere statului să susţină dezvoltarea unui adevărat parteneriat social prin încurajarea mişcării sindicale, a cooperativelor, a mutualităţilor.
De la acest rol mai modest al statului în raport cu societatea se mai cere un pas spre a afirma cu claritate tezele neoliberalismului; pas ce va fi realizat de o pleiadă de gânditori între care L. Rougier, W. Lippman, B. de Jouvenel, J. Rueff şi alţii, care vor fi prezentaţi de cercetătorii curentului ca reprezentând liberalismul nostalgic.
Premisa aserţiunilor lor va ti aprecierea viabilităţii tezelor de bază ale liberalismului; care însă nu au fost niciodată corect aplicate, respectul pentru individ şi promovarea liberei concurenţe, fără nici un amestec al statului. Intervenţia statului a determinat: un control al preţurilor şi deci o descurajare a iniţiativei particulare; o frânare a rolului elitelor deci o descurajare a celor mai capabile elemente ale societăţii sâ-i asigure ordinea şi progresul; o asistenţa socială care atenuează dorinţa de muncă şi de câştig; a creat impresia ca odată materializate iozincile liberalismului prosperitatea şi democraţia se vor

dezvolta de la sine; a lăsat puterii domenii de acţiune care aparţin indivizilor.
Pentru a depăşi aceste rele ale societăţii interbelice trebuie redată individului libertatea de acţiune şi creată egalitatea de şanse a fiecăruia; puterea statului trebuie limitată printr-un sistem de "contragreutăţi" pe care le pot oferi grupurile de presiune.
Sunt de fapt soluţii mai mult teoretice, fără prea mare influenţă asupra politicilor practice, motiv pentru care s-a constituit un alt grup de gânditori, preocupaţi mai puţin de fidelitatea faţă de dogmă şi mult de modernizarea liberalismului. Punctul de sprijin al acestor demersuri îl va constitui elaborarea unor politici economice, revenind astfel la impulsurile originare ale liberalismului. între primii autori care se consacră acestori preocupări este citat mai întâi Keynes, autorul unei doctrine în esenţă economică dar care pune în ecuaţie probleme sociale importante pentru decizia politică. Preocuparea centrală a keynismului este de a descoperi felul în care crizele (cu şomajul de care se leagă) pot fi soluţionate printr-o anumită politică a statului.

Dorind depăşirea economiei de piaţă teoria lui Keynes pune problema statului girant, care îşi asociază ştiinţa pentru a putea depăşi inconvenientele liberei concurenţe, gestionând sursele de criză care apar în societate în noul ei stadiu. Deşi rămâne Yidel principiilor liberalismului politic Keynes îşi pune problema unei intervenţii a statului, capabilă să salveze libertatea de iniţiativă şi să asigure stabilitatea socială.
Este reflexul unei mentalităţi pe care o va exprima politica "New Deal" a lui Roosevelt, sintetizată de Châtelet, în termenii următori: "contra anarhiei, logica; contra incertitudinii previziunea"[36].
Argumentul acestei noi atitudini este că puterea nu poate rămâne indiferentă la problemele sociale pe care le pune dezvoltarea industrială şi deci este datoare să

dezvolte politici de reforme. Lozinca "Laissez faire" este abandonată pentru că şomajul şi crizele sunt evitabile dacă statul îşi asumă un rol social.
Keynes consideră că există o lege după care "creşterea venitului unei persoane oarecare face să se mărească şi consumul ei, dar într-o măsură mai mică decât creşterea veniturilor, o parte a acestora fiind transformată în economii. Psihologia colectivităţii - scrie Keynes - este de aşa natură încât, atunci când se măreşte venitul real global, consumul global creşte dar nu cu aceeaşi mărime ca venitul[37]. Raportul dintre cele două variabile este numit înclinaţie spre consum şi este dependent de caracteristicile psihologice ale colectivităţii. Ambele determină o scădere a venitului naţional care trebuie depăşită prin stimularea consumului dar şi a investiţiilor atât particulare cât şi de stat. Pentru aceasta trebuie sporită eficienţa marginală a investiţiilor printr-o scădere a ratei dobânzilor, care depinde, la rândul ei, de "înclinaţia spre lichiditate" şi de cantitatea de bani. Deci, dacă se poate folosi influenţa ca mijloc de reducere a ratei dobânzii va avea loc o creştere a investiţiilor şi deci o corespunzătoare creştere a utilizării forţei de muncă, deci o reducere a şomajului.
Pentru a satisface cererea de bani Keynes propune mărirea salariului nominal chiar dacă aceasta este însoţită de scăderea salariului real. Pentru a păstra o corelare a lor este necesară o anumită rată a şomajului.
Rolul statului este de a influenţa consumul prin sistemul de impozite, prin fixarea ratei dobânzii şi prin sporirea cheltuielior de stat, mai ales în domenii neproductive. Astfel, rolul individului nu este diminuat în exercitarea iniţiativei private şi a răspunderii particulare, ceea ce înseamnă că liberalismul este "salvat" cu preţul restructurării sale din interior. Cu accentuarea problematicii economice curentul recâştigă una din caracteristicile pe care

le-a dezvoltat în etapa clasică. Faptul este relevat de curentul neoliberal, manifestat în activitatea unui şir de economişti, sociologi, oameni politici care au încercat să dezvolte preceptele doctrinare în raport cu datele concrete, sociale, economice, istorice din ţările lor.
Există o tipologie a orientărilor neoliberale care s-au afirmat în preajma şi mai ales după cel de-al doilea război mondial; unii exegeţi le-au structurat în două tendinţe mari, după rolul acordat factorului economic în raport cu cei social-politici şi culturali în fundamentarea doctrinară. Se vorbeşte de şcoala germană, preocupată de a elabora modele neoliberale de asigurare a dezvoltării economice în contextul problemelor Germaniei postbelice şi şcoala franceză, mai înclinată spre eleborarea conceptuală, filozofică şi politologică.
Larg răspândite au fost ideile neoliberalismului german al cărui prim reprezentant 1-a constituit R. Eucken autorul unei teorii de concepţia lui Max Weber privind tipurile-ideale în cunoaşterea societăţii. Acestea sunt rezultatul înţelegerii de către omul de ştiinţă a valorilor ce conduc acţiunile umane, a unui cât mai mare număr de trăsături ale acestora şi a mijloacelor folosite pentru atingerea scopurilor propuse, înlănţuindu-le şi încercând să le descopere

caracteristicile tipice. Este un act de cunoaştere care trebuie detaşat de valorile proprii cercetătorului, de simpatia sau antipatia lui, de stările psihologice care-1 pot marca , pentru a obţine un tablou tipic al unei situaţii sociale,' deosebit de alt tablou tipic[35].
Pentru Eucken, în viaţa economică dintotdeauna se pot detaşa două tipuri ideale de economie, independente de condiţiile istorice şi deci imuabile: economia condusă de la centru şi economia liberă sau de piaţă. Fiecare funcţionează după un principiu de ordine fundamental: prima pe bază de ordin, a doua pe baza libertăţii. în primul caz, ordinul este

dat de către stat, care acţionează prin intermediul planului centralizat; în al doilea caz, ordinea se stabileşte prin intermediul pieţii, al liberei concurenţe şi al preţurilor libere. Prin urmare forma de proprietate are un rol secund în realizarea mecanismelor economice.
în istorie, diferitele forme de viaţă economică au reprezentat o îmbinare a elementelor celor două tipuri-ideale, în proporţii felurite, astfel că se pot stabili asemănări între ele. De exemplu: economia planificată a ţărilor socialiste, vastele domenii ale faraonilor din Antichitate, moşiile feudalilor din Evul Mediu şi economia militarizată a Germaniei hitleriste prezintă numeroase trăsături comune: lipsa libertăţii de acţiune a agenţilor economici, desconsiderarea cererilor consumatorilor, dirijismul[39].
Pledoaria acestei şcoli neoliberale se centrează pe economia de piaţă, singura capabilă să lase câmp de acţiune libertăţii agenţilor economici, competiţiei acestora. Desigur, nu aşa cum s-a întâmplat în stadiul de început al epocii moderne ci ţinând seama de diversificarea activităţilor economice, de creşterea gradului lui de complexitate, care cer elaborarea de către stat a unei politici economice şi sociale; printr-o politică a ordinii concurenţiale statul trebuie să instituţionalizeze garanţii ale unei concurenţe eficiente.
Şcolile neoliberale doresc să împace principiul libertăţii cu cel al egalităţii în plan economico-social. A. Muller-Armack a lansat, în acest sens, termenul de economie socială de piaţă care lasă loc liber iniţiativei şi concurenţei dar stabileşte măsuri care să împiedice îmbogăţirea exagerată la un pol al societăţii şi sărăcirea şi nesiguranţa la celălt pol. Economia socială de piaţă se deosebeşte de liberalismul clasic prin câteva elemente:
1. Concurenţa efectivă nu este dat imuabil ci se construieşte printr-o politică de sprijinire a ei de către stat;
2. Repartiţia veniturilor, realizată prin mecanismele

pieţei, se corectează printr-o redistribuire ulterioară;
3. Rolul statului constă în a creea o conjunctură favorabilă pentru a folosi deplin forţa de muncă, pentru a asigura stabilitatea preţurilor.
Toate aceste măsuri se pot realiza dacă diversele grupuri şi straturi din societate îşi înţeleg statul de parteneri sociali şi acţionează în direcţia unui optim funcţional al întregii societăţi[40].
Un loc distinct în cadrul evoluţiei gândirii liberale şi neoliberare a acestui secol este deţinut de F. von Hayek.
Ideea de bază a lui Hayek este aceea că *situaţia de libertate,* în care toţi membrii unei societăţi îşi pot folosi cunoştinţele în urmărirea obiectivelor proprii, mărginită numai de *reguli de conduita justă* aplicabile în orice împrejurare, poate fi instaurată şi menţinută numai dacă orice *autoritate,* oricare ar fi ea, inclusiv a majorităţii poporului este mărginită în exerciţiul puterii de constrângerea de *puncipu generale* la care comunitatea a aderat cu titlu permanent.
Conceptele-cheie pe care le-am subliniat implica o umilinţa determinate la autorul lor care ne obligă sa realizam o cercetare a unor teze mai ample care definesc viziunea lui Hayek privind *ordinea socială liberală.* Este vorba de o stare a societăţii în care fiecare individ se angajează liber, pe baza cuno"şţ,inţeMor pe care le are, respectând un set de principii generate de

societatea respectivă şi impuse printr-o tradiţie. De aici opoziţia lui Hayek faţă de:
- reformism, care ignoră faptul că o ordine socială se instaurează în timp îndelungat şi se caracterizează printr-un număr de principii proprii, care nu se amestecă cu alte principii, aşa cum doresc mişcările reformatoare;
- utilism, care urmăreşte doar obţinerea unor conduite cu rezultate practice, ignorând existenţa unor principii fundamentale, care definesc o ordine socială anumită;

- conservatorism, care ignoră nevoia unor principii politice şi nu poate opune un set de frâne ale oricărei autorităţi, inclusiv celei a poporului.
Hayek este susţinătorul unui evoluţionism care constă în afirmarea unor "structuri ordonate" care rezultă din acţiunea oamenilor fără ca aceştia să fie conduşi de un plan anumit. Este un set de ordini spontane care se constituie printr-o selecţie a soluţiilor pe care le dau societăţile umane marilor lor probleme de adaptare, fără nici o ordonare artificială sau o organizare deliberată.
Nu se poate modifica vreunul dintre aspectele acestor ordini fără a deregla ansamblul prin tulburarea forţelor care exprimă ordinea generală, în cadrul cărora să se poată stabili inovaţiile posibile.
Pentru Hayek problema-cheie a preocupărilor doctrinare este dată de constatarea că ordinea liberală se spijină pe un ansamblu de principii care trebuie respectate pentru că izvorăsc dintr-o evoluţie socială care a selectat ordinile cele mai eficiente. în timp însă aceste principii au fost abandonate în favoarea unor iluzii constructiviste, astfel că problema principală trebuie să fie legată de reabilitarea şi aplicarea integrală a acestor principii.
Ele afirmă liberalismul individual care, în raporturile cu ceilalţi îşi adaptează conduitele, fără a avea nevoie nici de un stat care să-i gireze integrarea socială nici de o raţiune suprapersonală care să-i explice destinul. Viaţa însăşi determină selecţia ordinilor sociale mai eficiente, deci ea este cea care a structurat ideea reprezentării politice şi a regulilor de conduită politică. Ele au fost corupte de faptul că piaţa n-a mai fost capabilă să regleze liber viaţa economică iar raţionalismul contructivist a răspîndit ideea că oamenii îşi pot da legi prin intermediul statului. Puterea socială, suficientă sieşi şi autocontrolându-se (fără intervenţia vreunui factor exterior) este supusă puterii politice care a trădat idealul

democraţiei.
Politica trebuie sâ reinstituie o clauză fundamentală care să limiteze orice autoritate publică, precizându-i limitele în care poate lua măsuri constrângătoare şi determinându-i organizarea în puteri separate. Actualele democraţii sunt corupte deoarece au permis invazia puterii în viaţa socială, când menirea ei este doar de a veghea la soluţionarea problemelor sociale pe care mecanismele de piaţă nu le pot sesiza şi rezolva[41].
Pornind de la aceste idei "noii economişti" şi şcolii din Chicago şi-au propus să reabiliteze liberalismul clasic urmărind să elaboreze acele politici care relansează lozinca "laissez-faire" în formulele monetarismului, valorificării capitalului uman sau al mişcării drepturilor de proprietate, pentru a combate răul esenţial pe care îl reprezintă statul. Astfel, M. Friedman susţine că toate crizele secolului nostru s-au datorat intervenţionalismului statal, care au ignorat faptul că prin politicile keynesiene şi tentativele de planificare, economia de piaţă a fost împiedicată să se adapteze la cerinţele acestui secol, la dezvoltarea progresului tehnologic.
Fr. von Hayek susţine că libertatea rămâne condiţia de bază a vieţii sociale iar statul trebuie sâ intervină prin măsuri economice şi sociale în sprijinirea intereselor particulare, ţinând seama de noul parteneriat între agenţii sociali, socotind că statul, alături de interesele individului trebuie să apere şi interesele grupurilor diverse, constituite în societate. Condiţia de bază a

acestei intervenţii este realizarea bunăstării generale. Acest stat se mai numeşte "stat producător de bunăstare" *{"welfare state";* G. Myrdal este principalul teoretician) care este atât un partener al activităţii sociale, cât şi o instituţie deasupra societăţii, dar care are datoria de a stabili un set de criterii ale bunăstării în societate şi ale determinării sociale, de corijare a influenţei, de

soluţionare a şomajului. Statul trebuie să ajute pe cei defavorizaţi, sâ redistribuie valorile din societate. Statul terbuie să devină un mediator între individ şi colectivitate. "Este un drept egal; al fiecărei persoane de a se împărtăşi din bunăstare, chiar şi atunci când nu are resurse de a şi-o produce personal." De aceea, în statul bunăstării trebuie să se dezvolte un sistem general de asigurări sociale faţă de riscul obişnuit şi faţă de vicisitudinile soartei. Statul trebuie să acorde membrilor societăţii o serie de servicii gratuite. Pentru obţinerea resurselor sale statul trebuie sâ practice politici cuvenite de impozitare şi asigurare a circulaţiei banilor ("politica creditului"). Statul trebuie să dezvolte, când e necesar, proprietatea socială asupra unor ramuri-cheie, vitale pentru societate[42].

în sistemele politice occidentale, pe baza concepţiilor neoliberale au apărut câteva forţe politice, partide, grupuri de presiune, asociaţii, care se revendică de la tezele lor fundamentale. Poziţia acestor partide este în general la centrul spectrului politic dar ponderea în viaţa politică este relativ modestă, fapt explicat prin aceea că după cel de-al II-lea război mondial în ţările cu tradiţie democratică se constată o evoluţie spre bipolarizarea partidică, obligând partidele de tip liberal sau neoliberal sâ joace un rol de a treia forţă, care să fie nevoita sâ ţină seama de opiniile celor două forţe de bază, dacă vrea să participe la conducerea politică.

La scara Europei Occidentale, partidele liberale au obţinut pentru Parlamentul European 6%, în Germania, 16% în Belgia şi Olanda, 28% în Luxemburg, 27% în Franţa, 6% în Italia, 12% în Marea Britanie, 14% în Danemarca. Ele s-au constituit într-o Uniune Mondială Liberală în 1947 la Londra care a funcţionat doar în Europa. în 1976 partidele liberale au constituit (la Haga) Federaţia partidelor liberale şi democratice. Primul preşedinte a fost G. Thorn - promotor al ideii integrării europene.

Tezele de bază se leagă de afirmarea liberei iniţiative, de această dată a tuturor forţelor sociale, care sunt interesate în practica democraţiei[43]. V.G. d'Estaing, care conduce un partid de sorginte liberală în Franţa susţine că noul liberalism trebuie să ţină seama de faptul că politicul nu este atât de independent pe cât doreşte faţă de problemele sociale; dar se constată la nivelul statelor actuale o tendinţă de birocratizare, de prevalentă a puterii politice. De aceea este necesară descentralizarea şi accentuarea rolului puterii locale, care ar stimula competiţia politică a unei naţiuni[44]. în acelaşi sens Partidul liber-democrat din Germania se opune "experienţelor" socialiste legate de socializare, de dirijism, de birocraţie şi o oarecare utopie, precum şi forţele conservatoare, cerând reforme care să asigure echilibrul social. De aici trei ipostaze ale partidelor liberale în sistemele democratice occidentale:

1. întâi sunt obligate să sprijine un partid politic de obicei mai puternic (sprijin care poate fi structural sau conjunctural). De exemplu, Partidul liber-democrat din Germania a sprijinit în anii ' 70 social-democraţia, dar in anii '80 s-a aliat cu democraţia-creştinâ. Posibilitatea acestei glisări a fost explicată prin aceea că în cultura politica a populaţiilor Germaniei s-a realizat o trecere spre mentalităţi conservatoare care se cer echilibrate în raport cu cele social-demflerateY astfel încât ţara sâ-şi continue ritmul de dezvoltare economică şi socială şi să-şi consolideze poziţia sa internaţională;
2. partid de opoziţie - dar în această ipostază au o durată scurtă;
3. purtători de cuvânt ai cetăţenilor liberi şi nemulţumiţi cu cele două grupări (de

stânga şi de dreapta)-supapa de siguranţă a sistemului bipartidic.
Pentru obiectivele liberalismului actual este ilustrativă declaraţia de principiu a Partidului Reformator Liberal din

Belgia adoptată cu prilejul congresului său din 28-29 noiembrie 1992, în care se arată că acest partid continuă tradiţia inaugurată în secolul trecut pentru a promova o societate mai liberă, mai responsabilă, mai justă şi mai democratică.
Cea mai importantă idee a programului afirmă că situaţia individului în societate este măsura supremă a valorii unui regim politic, în numele căruia se respinge orice doctrină care conferă primordialitate unei rase, naţiuni, religii, clasă socială precum şi oricărui alt concept care ar urmări să reducă bogăţia condiţiei umane şi divesitatea aspiraţiilor individuale.
Valoarea fundamentală doctrinară o constituie libertatea; libertatea de gândire şi de expresie sunt considerate fundamentul progresului cunoaşterii, ştiinţei şi civilizaţiei; ele sunt de nedespărţit de libertăţile politice şi economice. Libertatea individuală implică respingerea arbitrariului statului, a administraţiei, a poliţiilor şi fiscului şi deci libera alegere a modului de viaţă familială, a şcolii, a medicului, a lecturilor, a asociaţiilor, a programelor culturale şi ale mass-media. "Libertatea individuală - se arată în Program - presupune, în cadrul regulilor unei societăţi bazată pe toleranţă şi deschidere, respectul dreptului la diferenţă." Respingând egalitarismul, programul cere promovarea egalităţii de şanse pentru fiecare dar şi a responsabilităţilor. Deşi susţine principiul economiei libere documentul arată că trebuie distins între libertatea politică (intangibilă) şi cea economică (relativă şi variabilă).
"Moins d'Estat et mieux d'Etat", vrea să exprime ideea că statul trebuie să fie limitat în atribuţiile sale dar să fie puternic şi respectat în domeniul suveranităţii lui; el trebuie să se ocupe doar de ceea ce cetăţenii înşişi nu pot face. De aceea democraţia reprezentativă - bazată pe alegerea liberă a mandatarilor - trebuie însoţită de democraţia directă,

ca un complement indispensabil[45].
în România, concepţiile liberale şi neoliberale au fost susţinute în doctrina şi programele Partidului Naţional Liberal care s-a înfiinţat în 1875 la 24 mai, cu o serie de militanţi pe tărâmul vieţii culturale şi politice, participanţi la Revoluţia de la 1848 (figuri mai proeminente au fost Dimitrie şi Ion Brătianu, dar şi alţi conducători ataşaţi de un radicalism paşoptist, în mod deosebit, M. Kogălniceanu, cel care înainte de Revoluţie, în revista "Dacia literară" a susţinut nevoia de modernizare a României).
Activitatea acestor militanţi se leagă de adoptarea Constituţiei din 1866, revăzută în 1925, ca reglementare politică deosebit de modernă pentru epocă.
Totodată acest partid a acţionat în 1877 pentru realizarea independenţei de stat a României iar în anii primului război mondial pentru făurirea unui stat unitar. Atunci când a fost la guvernare a promovat reforme economice, financiare profunde care au întreţinut modernizarea României[46].
Cel mai coerent program al P.N.L. a fost adoptat în 1921. Comentându-1 I.G. Duca scria că doctrina naţional-liberală se rezumă în formula: "Progresul, sub toate formele în cadrul însă a concepţiei proprităţii individuale. Progresul nu înseamnă salturi, nu este violenţa din ura de clasă, este grijă permanentă a viitorului, precuparea de a-1 pregăti şi de a-1 asigura."
Constatăm ataşamentul P.N.L. faţă de liberalismul clasic (rolul libertăţii individuale), dar şi asimilarea tezelor evoluţioniste, organiciste care au stat la baza neoliberalismului european. Subliniem opoziţia clară faţă de formulele socialiste, în speţă faţă de marxism, promotorul ideii de luptă de clasă, ca raport al progresului istoric.
I.G. Duca scria că programul este o mişcare organizată, posibilă prin realizarea în practică a celor patru

coloane ideatice care susţin templul doctrinei liberale:
1. ordinea şi păstrarea unei ordini sociale este condiţia fundamentală a democraţiei şi generatoarea de progres. Rolul de a o susţine şi proteja revine statului;
2. progresul e posibil numai prin promovarea unei democraţii sincere şi largi, echilibrată prin acţiunea forţelor în societate. Pentru aceasta statul trebuie să procedeze la practicarea votului obştesc, pentru folosul general al ţării şi neamului. De aceea, P.N.L. a adoptat marea reformă agrară din 1923;
3. progresul se poate realiza doar prin armonie socială. Evoluţia unei societăţi este o mişcare asigurată prin echilibrarea tuturor tendinţelor din societate;
"Nicăieri poporul n-a clădit pe ură şi vrajbă în mod temeinic" scria programul P.N.L. din 1921.
In mod deosebit promovarea urii de clasă este o primejdie naţională.
Pentru realizarea armoniei sociale este necesară întemeierea puterii politice pe un mecanism electoral care să garanteze libertatea de opinie şi de asociere a oamenilor.
Sistemul politic trebuie să fie un garant al libertăţii dar libertatea trebuie să se sprijine pe o putere economică reală a membrilor societăţii. Pentru a putea realiza armonia socială, ţăranul trebuie să fie stăpânul pământului, iar muncitorii să conlucreze cu proprietarii în numele egalităţii dintre muncă şi capital.
Dreptatea socială este sursa armoniei şi ea nu se poate promova decât prin conlucrarea tuturor părţilor societăţii.
- 4. progresul este legat de naţionalism, prin care liberalii înţelegeau efortul propriu al poporului român prin stimularea capitalului autohton după lozinca "Prin noi înşine". Acest naţionalism este opus oricărei forme de exclusivism şi internaţionalism, cerând egalitatea pentru minorităţile care sunt solidare cu poporul român.

Pe plan extern se cere neatârnarea, independenţa şi suveranitatea ţării[47]. Partidul acesta a fost însă desfiinţat de regimul comunist în 1946.
în 5 ianuarie 1990 P.N.L. şi-a reluat activitatea şi şi-a publicat în septembrie 1991 noul său program politic. Tezele de bază se leagă de promovarea interesului naţional bazat pe tradiţii. Ţinând seama de etapa de tranziţie, după aproape 55 ani de dictatură, programul cere instaurarea democraţiei.
"Esenţa doctrinei liberale o constitue libertatea individului dar numai în condiţiile în care nu prejudiciază libertatea altor persoane".
Libertatea politică trebuie să stea la baza pluralismului politic.
Liberalismul se opune pe de-o parte egalitarismului, colectivismului, monopolului statului, preconizate de doctrinele socialiste, pe de altă parte şovinismului, urii, reprimării prin forţă, intoleranţei ce ar caracteriza mişcările de dreapta.
In domeniul politicii generale, doctrina liberală actuală susţine principiul constituţional al separaţiei puterilor în stat, şi un sistem pluripartidic; pledează pentru un sistem bicameral care reflectă o tradiţie; cere vot direct, universal şi secret, stabilirea formei de guvernământ prin referendum, separarea^activităţii de stat de activitatea partidică, garantarea drepţilor şi libertăţilor cetăţeneşti, libertatea şi inviolabilitatea persoanei, a domiciliului, libertatea de asociere (politică, culturală, confesională şi etnică), crearea unui sistem de protecţie socială şi pe plan mai larg integrarea europeană a României[48].
în finalul acestor consideraţii asupra acestui curent se cere relevată o temă de reflexie de mare actualitate care însă a fost dezvoltată teoretic în cadrele liberalismului şi şi-a găsit materializarea în ceea ce se numeşte societate civilă.

într-adevăr liberalismul clasic rămâne în istoria

doctrinelor politice prin capacitatea de a se constitui într-o doctrină care a răspuns exigenţelor lumii moderne, le-a surprins câteva caracteristici fundamentale, a răspuns unor probleme de mare semnificaţie istorică. Pe baza lui s-a născut sistemele politice democratice moderne. Tot în numele liberalismului clasic s-au construit realităţi sociale, un mod nou de a se aşeza raporturile între oameni, numit "societate civilă" (care este ansamblul raporturilor individuale, a structurilor familiale, economice, culturale, religioase, care există într-o societate dată, în afara cadrului şi intevenţiei
statului").
Hegel consideră societatea civilă ca "expresia unei ordini economice şi sociale în care se manifestă toate formele de asociere dintre oameni, libera asociere spontană, conştientă, independentă de stat şi puterea politică."
Este expresia asocierii dintre indivizi pe baza propriei lor iniţiative, a capacităţii de autoorganizare socială, este măsura în care individul leagă domeniul privat cu cel public. Societatea civilă exprimă constituirea unor forţe sociale latente care se structurează în funcţie de măsura în care cetăţeanul se simte "în situaţie", când ca individ, realizează că viaţa îl provoacă împreună cu ceilalţi şi pentru a găsi soluţii, trebuie să se organizeze laolaltă[49].
V. Havel numeşte societatea civilă "puterea celor fără putere", prin care se manifestă solidaritatea umanăpe baza credinţei în adevăr şi morală. Ea se naşte când se unesc forţele sociale pentru a acţiona în numele unor valori ale comunităţii, devenind baza pluralismului politic; este expresia capacităţii individului de a se raporta ca individ la colectivitatea lui, la istoria ei.
Societatea civilă nu se poate construi dacă nu se elimină paternalismul puterii, dacă nu se cultivă sentimentul societal bazat pe cinste, pe informaţie corectă, pe respectul demnităţii fiecărui individ.

Societatea civilă este manifestarea deschiderii spre ea prin intermediul individului ca cetăţean. Născut din frământările epocii moderne, liberalismul a fost purtătorul unor valori politice care au stat la baza regimurilor politice democratice. Dar, odată materializate, aceste valori mai au forţă propulsoare? A le păstra înseamnă a conserva un trecut atunci când viaţa merge mai departe? Fără îndoială, valorile lui politice vor rămâne ca idealuri pe care practica politică le va îmbogăţi mereu, dându-le noi dimensiuni[50].
Iată de ce, prins între exigenţele ideatice şi cele practice, liberalismul se perpetuează într-o varietate de forme doctrinare iar unele dintre preceptele lui au devenit bunuri politice la care se ataşează astăzi şi alte doctrine. Aşa se explică de ce pentru unii exegeţi el trebuie să devină o "etică socială pragmatică", în măsură să reziste la presiunile istorice ale acestui sfârşit de secol, dovedind că are încă resurse adaptative remarcabile[51].

Bibliografie şi note

/. Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.
2. Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
3. E.R. Curtius, *Literatura europeana şi Evul Mediu Latin,* Editura "Univers", Bucureşti, 1970, pg.29.
4. J. Burckhardt, *Cultura Renaşterii în Italia,* Editura pentru literatură, Bucureşti, vol.l, pg.161, 1869.

5. idem, voi.2, pp.6-13.
6. J. Le Goff, *idem,* voi.2, pp.6-13.
7. Caracterizarea gândirii acestor autori a fost realizată pe baza a două lucrări: *Istoria filosofiei moderne, Omagiu lui I. Petrovici,* vol.l, Bucureşti; CI. Gulian, *Introducere în istoria filosofiei moderne,* Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.
8. J. Le Goff, *idem,* vol.l, cap.I, pp. 100-110.
' *9.* E. Stere, *Gândirea etică în Franţa secolului al XVII-ka,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.
10. J. Le Goff, *idem,* vol.l, pg.43.
11. J. Touchard, *Histoire des idees politiques,* Tome 1, P.U.F., Paris, 1978, pg.223.
12. P.P. Negulescu, *Filosofia Renaşterii,* Editura Cugetarea Georgescu Delafras SA, Bcureşti, ediţia a Ii-a, vol.l (1945).
13. Montaigne, *Eseuri,* I-II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.
14. Leon Brunschwicq, *Descartes,* Les Editions Rieder, Paris, (1937), pg.80.
15. Asupra clasicismului şi semnficaţiile lui a se vedea: J.J. Chevallier, *Histoire de la pensee politique,* Paris, Payot, 1984; P. Hazard, *La crise de Ia conscience europeenne,* Boivin, Paris, 1935.

16. P. Manent, *op. cit,* pg-47.
17. idem, pg.48.
18. Th. Hobbes, *Leviathan,* Ed. Sirey, Paris, 1971.
19. A. Carpinschi, *op. cit.,* pg.92.
20. G. Burdeau, *Trăite de science politique,* Tome IV, Anzias, Paris, 1952, pp. 158-166.
21. J. Locke, *Deuxicme Trăite du guvernement civil,* Ed. Vrin, Paris, 1967, pg.77.
22. P. Manent, *op. cit.,* pp.76-77.
23. J. Locke, *idem,* ,pg.l29.
24. F. Châtelet, *op. cit.,* pg.157.
25. J. Touchard, pp.387-391.
26. Montesquieu, *Despre spiritul legilor,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, pp. 195-207.
27. Asupra gândirii lui Voltaire: P. Hazard, *La pensee europeeene au XVIII-e siccle,* Ed. Fayard, 1979.
28. J.J. Rousseau, *Du contrat social et autres oeuvres politiques,* Ed. Garnier, Paris, 1980.
29. P. Manent, *op. cit.,* pp. 121-122.
30. J. Touchard, *op. cit.,* pg.519.
31. A. de Tocqueville, *De la democraţie en Amerique,* Ed. Galimard, Paris, 1961, vol.l, pg.414.
32. E. Zamfirescu, *Excepţionalismul american,* Editura politică, Bucureşti, 1986.
;.'# 33. P. Manent, *op. cit.,* pg.170.
34. O Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan,* Editura politică, Bucureşti, 1977, pg.18.
35. E. Chartier zis Alain - autor al lucrărilor: *Elementele unei doctrine radicale* (1925), *Cetăţeanul contra puterilor* (1926), este considerat un fidel al idealurilor democratice şi liberale, radical şi individualist celebru pentriu. ideea că puterea "tiranilor" este dată de atitudinea sclavilor, a se vedea pe larg: Ph. Braud, F. Burdeau, *Histoire des idees politiques depuis la Revolution,* Ed. Montchrestien, 1992,

pp. 299-307.
36. F. Châtelet, *op. cit.,* pg.210.

37. J.M. Keynes, *Teoria generală a folosirii mâinii de lucru, dobânzii şi banilor,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, pg.65.
38. M. Weber, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalism,* Ed. Pion, Paris, 1964, de asemenea despre M. Weber, R. Aron, *Les etape de la pensee sogiologique,* Ed. Gallimard, Paris, 1967.
39. Pentru prezentarea acestei teorii, a se vedea: *Surveys of Economic Theory,* McMillan, London, 1968.
40. A se vedea: *Le liberalisme moderne,* P.U.F., Paris, 1984.
41. F. von Hayek, *Droit, legislation et liberte,* P.U.F., Paris, 1979.
42. *Survey of Economic Theory,* pp. 155-222, Studiul: E.J. Mishan, *A Survey of welfare economics.*
43. F. Borella, *Les partis politiques en Europe,* Ed. Seuil, Paris, 1984.
44. V.G. d'Estaing, *Democraţie francaise,* Ed. Fayard, 1976.
45. Documentele Congresului P.N.L. din 28-29 mai 1992 sunt publicate în pliantele de propagandă ale acestuia.
46: Pentru locul P.N.L. în viaţa politică a României a se vedea: Al.Gh. Savu, *Sistemul partidelor politice din România,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
47. Pentru doctrina liberală, *Doctrinele partidelor politice,* I.S.R., Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1926.
48. Programul P.N.L. a fost publicat în ziarul "Liberalul" din septembrie 1991, dar aşa cum se ştie există în prezent şi alte formaţiuni politice care se declară liberale sau neoliberale.
49. G.W. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului,*

1 ditura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969.
50. G. Burdeau, *Le liberalisme,* Ed, Seuil, Paris, 1991.
51. S.C. Kolm, *Liberalismes classique et renouvele,* în **voi.** *Nouvelle histoire des idees politiques,* Ed. Hachette, Paris, 1987.

CAPITOLUL IV

L

Conservatorismul şi neoconservatorismul

Aceşti doi termeni reprezintă de fapt distingerea în două etape distincte a evoluţiei unui curent de gândire care s-a născut ca o replică la poziţiile liberalismului clasic şi a evoluat şi el în legătură cu dezvoltarea generală a societăţii, cu apariţia în cadrul ei a unor procese şi tendinţe care au schimbat peisajul secolelor precedente dar au resuscitat convingerea că în faţa dinamismului societal trebuie pusă o schemă interpretativă şi valorizatoare care să surprindă ceea ce este permanent, ceea ce este stabil şi ordonat.

Analizând semnificaţiile termenului "conservator" profesorul francez Ph. Beneton reliefează faptul că de peste un secol şi jumătate importanţa şi respectabilitatea termenului variază de la un moment istoric la altul odată cu semnificaţiile cu care este investit, diferite de la Burke la Disraeli şi apoi la M-me Thatcher de la Republica a IlI-a în Franţa, în urma căreia a dobândit o conotaţie peiorativă la partidele ce se numesc astăzi conservatoare, în opoziţie cu forţele politice de "stânga".

Şi mai alunecos este conţinutul termenului în limbajul politic american unde apare ca desemnând opusul liberalismului (apropiat de ceea ce în Europa este social-democraţia), astfel că ceea ce în politica vechiului continent este liberalism, în Statele Unite este înglobat conservatorismului. Astfel Tocqueville, considerat şi de către noi, un părinte al liberalismului, este pentru R. Kirk un

conservator, soartă pe care o are şi F. Hayek în optica lui R. Nisbet. Etichetarea nu i s-a schimbat deşi Hayek a explicat limpede în 1960 într-un postscriptum la "The Constitution of Liberty" de ce el nu este conservator.

Toate acestea îl conduc pe profesorul francez spre aprecierea cuvântului conservator ca fiind lipsit de precizie şi nesusţinut de un conţinut doctrinal, ce' puţin în limbajul politic vizual. Pentru că, în limbajul academic el distinge cu suficientă coerenţă o familie de gânditori politici şi de partide în primul rând deosebindu-se de liberalism, în al doilea rând de socialism. Opţiunea autorului se îndreaptă spre considerarea conservatorismului ca o mişcare intelectuală (şi politică) a epocii moderne, născută odată cu ea pentru că este împoteriva ei, care îşi propune să apere ordinea socială şi politică tradiţională a naţiunilor europene, fiind legată nemijlocit de o reacţie împotriva revoluţiei franceze considerată factor de dezagregare a ţesăturii istorice europene. Născut ca o mişcare contra-revoluţionară, conservatorismul a condamnat într-o manieră radicală nu numai practicile revoluţiei franceze din 1789 ci şi principiile în numele cărora ea s-a manifestat, considerate contrare naturii umane, specificului social şi moral al fiinţei umane[1].

„. PJi. Beneton subliniază faptul că ideologia conservatoare se opune gândiri iluministe, concepţiei despre drepturile omului şi întregului proiect politic modern aşa cum s-a structurat el în special în lucrările lui Hobbes şi Locke, caracterizat prin:

- raţionalism (ordinea politică şi socială trebuie să fie o construcţie a raţiunii umane);
- individualismul egalitar (societatea trebuie gândită pornind de la individ şi drepturile lui egale cu ceilalţi);
- utilitarismul (ordinea social-politică se stabileşte pe baza promovării interesului fiecăruia).

Proiectul politic modern este astfel constituit de către reprezentanţii liberalismului clasic. Conservatorismul s-a structurat în legătură cu o anumită viziune asupra istoriei, în cadrul căreia a prevalat teza că viaţa socială este marcată, în epoca modernă, de un continuu şi profund declin, datorat incapacităţii oamenilor de a-şi structura raţional conduitele, de a construi o democraţie ca regim politic al participării mulţimilor la organizarea şi conducerea generală a societăţii[2]. Este un pesimism istoric îndreptat împotriva optismului liberal şi a credinţei ilustrată de către Condorcet într-un progres continuu al vieţii sociale. De aceea unii autori consideră că în cadrul conservatorismului nu vom găsi o teorie politică ci o viziune asupra societăţii din care rezultă anumite teze privind orienterea vieţii politice . Această apreciere poate fi regăsită în bună măsură şi la M. Duverger care a relevat în mod justificat caracterul de viziune generală asupra lumii şi societăţii, de spirit al unei anumite politici, al unui guvernământ, aşa cum şi liberalismul a inspirat secole de-a rândul un anumit tip de explicaţie a vieţii social-politice şi a soluţiilor pe care le-a crezut potrivite. Ceea ce interesează sub acest unghi, este gradul de coerenţă al nucleului "tare" de idei specifice, pentru a putea urmări evoluţia şi eventuala restructurare a modelului social politic conseravtor în ceea ce numeşte de obicei neoconservatorism .
Sensurile politice practice ale conservatorismului şi neoconservatorismului ies în relief dacă avem în vedere constituirea lor istorică şi filiaţia de idei pe care s-au dezvoltat.
în unele dicţionare de profil conservatorismul este definit ca o doctrină politică modernă cu primele liniamente în lucrarea lui E. Burke "Reflecţii asupra revoluţie din Franţa" din 1790, curent care îşi datorează numele lui Chateaubriand editorul revistei "Conservatorul" din 1818 -

exprimând reacţia aristocraţiei feudale faţă de revoluţia burgheză şi desigur fâţâ de lozincile ei[5].
Este o reacţie ideologică şi politică ce a însoţit dezvoltarea capitalismului în principalele ţâri europene şi a avut contururi mai bine definite sau mai slabe în funcţie de raporturile de forţe social-politice din fiecare ţară. în Franţa a susţinut restauraţia, în Germania în preajma anului 1848 a fost orintarea militarilor şi a aristocraţiei împotriva revoluţiei, a dezvoltării industriei, a liberalizării politice şi economice.
In alte lucrări consrvatorismului i se contestă caracterul de ideologie, de doctrină, pentru a i se reliefa acela de spirit al vieţii sociale, de specific al mentalităţilor unei societăţi care urmăreşte echilibrul structurilor sale, care face apel la elementele viabile ale istoriei sale. Prin aceasta conservatorismul este legat de tradiţionalism, orientare pregnantă în filosofia culturii, pentru care elemente acumulate în timp, valorile consacrate sunt singurele care decid profilul cultural al unei comunităţi, tot ceea ce se abate de la cadrele consacrate de gândire, de creaţie neavând statutul de valoare autentică. Astfel, curentul vădeşte un element pragmatic pe care în zilele noastre neoconservatorismul îl va dezvolta în tentativa elaborării unei politici practice, a unor programe cum sunt preconizate de Administraţia Reagan sau unii reprezentanţi ai "noii drepte"[6].
Deşi se exprimă în perioade istorice distincte, reflectând poziţii ale unor forţe sociale felurite, aflate în raporturi extrem de variate, conservatorismul şi neoconservatorismul au structură coerentă, se constitue în sisteme de gândire cu ambiţie de elaborare interioară închegata, pe parcursul evoluţiei lor istorice prezentând o serie de poziţii comune, pe fundalul cărora se nasc o serie de variante.

în acord cu Ph. Beneton considerăm câ figura reprezentativă pentru întregul conservatorism

este aceea a englezului Edmund Burke, celebrele sale Reflexii fiind considerate a fi "textul fundamental al gândirii conservatoare".
Parlamentar cu experienţă, lâ cei şaizeci de ani, când publică lucrarea, se bucură de un real prestigiu pentru acţiunile şi cuvintele rostite în apărarea parlamentului şi a libertăţilor " l'anglaise", cum scria Beneton. Opoziţia lui faţă de Revoluţia franceză provine din sesizarea caracterului cu totul nou în istorie al lozincilor şi schimbărilor pe care ea le propunea. Rupturii revoluţionare profunde, inspirată de ideologia clara a acesteia, el îi opune concepţia despre complexitatea procesualităţii sociale, despre rolul naturii lucrurilor care nu poate fi bruscată, despre forţa moravurilor şi despre greutatea şi înţelepciunea tradiţiei.
De aceea pentru el Revoluţia este un proces **distructiv.** absurdă în dorinţa de a se rupe de trecut, periculoasa prin suprasolicitarea individualismului şi prin refuzul de a promova un proces reformantor, înţelept aşa cum credea el. că a fost cel din 1688 din Anglia.
în "Refexii..." Burke scrie câ revoluţionarii au preferat să acţioneze câ şi cum n-ar fi fost vreodată civilizaţi, având pretenţia de a construi totul din nou, în dispreţ faţa de ceea ce s-a acumulat pozitiv în timp; ei au început un comerţ fără fonduri, dispreţuind un calcul simplu al preţului ce trebuie plătit pentru extravaganţe, pentru luminile înşelătoare care au fâcut ca Franţa sa nu sacrifice interesele sale pentru virtute ci sâ-şi abandoneze interesele pentru a putea prostitua virtutea. Revoluţia Franceza este stupefiata prin dorinţa de a rupe lanţul istoriei, de a considera ţara ca o "hartă albă" în care să se fundamenteze o politică pe "raţiunea pură". Ruptura regeneratoare este absurdă pentru câ fiecare popor

are o moştenire, un patrimoniu de apărat. Sedimentarea, transmiterea, moştenirea sunt esenţiale unei comunităţi umane. Respingerea legăturilor unei comunităţi cu propriul său trecut înseamnă premisa propriei neânţelegeri asupra a ceea ce este şi ceea ce face, căci legăturile cu istoria leagă deopotrivă generaţiile succesive unele de altele şi pe fiecare ins cu colectivitatea lui, care îi apare ca o adevărată familie. Pe o astfel de reţea de raporturi sociale, consolidate în timp, se sprijină înţelegerea şi asumarea de către fiecare individ a unor drepturi şi libertăţi dar şi a obligaţiilor care îi revin[7].
Burke propune drept exemplu Anglia în care în timp s-a dezvoltat un puternic sentiment de apartenenţă la comunitate, în care oamenii trăiesc sentimentul libertăţii rezonabile, izvorât dintr-o moralitate sedimentată în secole, dintr-un spirit practic pe care îl poate pune în lucru un drept istoric. Pe aceste valori se poate construi un guvernământ echilibrat, capabil să cumpănească libertatea şi constrângerea, să caute cu prudenţă soluţii practice la probleme politice şi juridice. Pentru Burke, scrie Beneton, "politica nu este o ştiinţă â priori ci este o ştiinţă practică, o ştiinţă experimentală care trebuie să se sprijine pe înţelepciunea istorică şi pe virtutea prudenţei"[8] .Ea nu se poate întemeia pe o raţiune abstractă pentru că această nu-şi poate asuma un rol car-a .îi depăşeşte puterile: politică se leagă de natura umană şi de problemele concrete ale unei societăţi care âu o mare complexitate, imposibil de redus la scheme abstracte de gândire. O ruptură revoluţionară este semnul unei grave ignorante, însoţită de explozia unor sentimente josnice şi a dorinţei de a distruge moştenirea pe care o acumulează istoria în formele de civilizaţie.
Prin urmare, o revoluţie este mai ales expresia unei crize morale a unei societăţi, pe care revoluţionarii o convertesc în expresii grandilocvente, însă goale de conţinut: dragostea pentru unitate înlocuieşte dragostea creştină pentru

celălalt, binele public devine substitutul binelui personal, sacrificate prin crimă, libertatea îmbracă forma tiraniei colective.
Condamnând liberalismul, Burke critică viguros societatea modernă, care înseamnă pierderea marilor virtuţi ale epocilor trecute şi chiar încheierea pentru totdeauna a gloriei Europei[9]. Ea a

constat din cultivarea unor valori morale (fidelitate, galanterie, mândrie, grandoare) şi a unor drepturi concrete, a unor libertăţi particulare care au cimentat societăţile (cea engleză în mod deosebit) şi s-au validat de către istorie.
Odată apărută "metafizica abstractă" a Drepturilor omului, apare şi proiectul unei noi societăţi care stă sub semnul a trei procese distincte:
a. Atomizează socitâtea pentru că dislocă raporturile sociale concrete pe baza unor scheme teoretice abstracte, rudimentare, în faţa căreia toţi Oamenii ar fi atomi egali, când de fapt ei nu sunt nici identici nici izolaţi. Membrii oricărei societăţi sunt legaţi prin tradiţie de generaţiile anterioare, în virtutea unei ordini naturale pe care o apără instituţiile tradiţionale (Biserica, familia, corpurile, comunităţile). într-o ordine naturală, viaţa socială âre o continuitate, o diversitate şi o ierarhie a valorilor; se întemeiază pe afecte care îi unesc pe membrii ei, dezvoltă particularisme şi individualităţi ireductibile, ordini, ranguri şi distincţii pe care spiritul universalist vrea să le distrugă şi să facă din fiinţa umană o realitate identică cu cealaltă;
b. Mascat de sofistică acest spirit nivelează viaţa socială reală caracterizat de tensiuni, impunând soluţii cu pretenţia de generalitate, în locul căutării prudente a echilibrului între termenii ecuaţiei sociale. Adevărata libertate se combină - în viziunea lui Burke - cu guvernământul înţelept, cu forţa publică, cu disciplina şi supunerea militară, cu exactitudinea în răsplata efectivă a faptelor şi meritelor

fiecăruia, cu morala şi religia, cu siguranţa proprietăţii, cu pacea şi ordinea, cu morala publică şi privată. Va rezista în timp acea libertate care se va uni cu constrângerea morală şi politică, în măsură să stăpânească, să disciplineze pasiunile individuale şi colective.
Echilibrul între libertate şi constrângere este dependent de specificul vieţii fiecărei societăţi, de epoca in care ea trăieşte şi este apanajul unei veritabile arte a puterii politice. De aceea pentru a-şi realiza menirea fundamentala, puterea trebuie să fie independentă de cei pe care îi conduce şi chiar autoritară pentru a fi eficientă.
c. Metafizica revoluţionară mistifică nevoia kri **limitării** puterii politice introducând ideea suveranităţii **poporului** şi/sau reprezentanţilor lui, ca temelie a unui sistem politic care exprimă voinţa unei mulţimi de indivizi liberi şi egali în drepturi, care sunt conştienţi de imperativul **fraternizării** în colectivitate.
Legitimitatea democratică instituie, ca urmare, principiul numărului, al cantităţii, în locul celui calitativ. Sursa mistificării naturii puterii politice se află în identificarea, promovată de ideologii revoluţiei franceze, dintre voinţa numărului de cetăţeni şi interesele adevărate ale unei colectivităţi. Democraţia este o organizare politică în care se validează voinţa individuală şi colectivă, de obicei superficială, incapabilă să caute resorturile în interesul obiectiv al grupului sau societăţii în ansamblu. Faptul acesta are două importante consecinţe: Cea dintâi se leagă de promovarea unui statut egal al tuturor cetăţenilor în faţa sistemului politico-juridic, care se poate rupe de chiar cei în numele cărora acţionează. Ipostazierea funcţiei politice de organizare şi conducere, formalismul structurilor pe care ea le generează, devin pericole reale pentru chiar sistemul democratic. Problema ridicată de Burke va frământa nu peste mult timp şi pe Hegel şi mai apoi pe Tocqueville, amândoi -

deşi din perspective filosofice diferite - fiind preocupaţi de nevoia stabilirii unei consubstanţialităţi între viaţa şi preocupările oamenilor, structuraţi în societatea civilă pe o parte şi sistemul politico-juridic, pe de altă parte. Iar pe măsura maturizărilor principiilor şi practicilor democratice problema aceasta va primi o pondere tot mai semnificativă în discuţiile din ştiinţele politice pentru că angajează teme de reflexie de mare anvergură cum sunt legitimitatea puterii, controlul autorităţilor politice, temeiurile pluralismului,

competenţele personalului politic, etc.
Pentru Burke răsturnarea de conţinut a instituţiilor tradiţionale, prin promovarea drepturilor şi libertăţilor cetăţenilor, mai are o consecinţă: lasă puterii politice o marjă mare de acţiune asupra societăţii, fără ca cei ce deţin puterea să aibă şi priceperea necesară. Există riscul ca oamenii promovaţi în libertate să se descopere de fapt mai puternic dominaţi de o putere ridicată în numele lor. Distrugerea vechii aristocraţii şi înlocuirea ei cu o elita atotputernica dar incapabilă să exprime interesele esenţiale ale poporului - iată fructul amar al drepturilor omului - (cum scrie şi Benetonj şi în acelaşi timp drama democraţiei. Burke a dezghiocat miezul real al problemei. Se pune astfel întrebarea: prin ce idei de bază este Burke întemeietorul conservatorismului/ Care dintre elementele teoretice pe care le degajă "Reflexiile..." pot fi considerate liniamentele constitutive ale doctrinei conservatorismului? Răspunsul implică, pe de o parte, evidenţierea caracteristicilor de bază ale doctrinei, pe de altă parte ilustrarea lor prin faptul prezenţei în operele urmaşilor, ale personalităţilor, forţelor politice, partidelor care îşi asumă preceptele acestei doctrine. în acest sens o primă teză care ne reţine atenţia s-a afirmat în opoziţie cu doctrina liberalismului clasic deşi îşi propune să exploateze acelaşi punct de pornire: starea naturală a **oamenilor;** dacă pentru liberalismul clasic oamenii sunt liberi .şi egali prin naştere,

pentru conservatorism ei sunt inegali, au înzestrarea naturală specifică şi diferenţiată. De aceea orice societatea se structurează inevitabil pe verticală iar pentru a-şi asigura progresul trebuie sâ-i aşeze în vârful piramidei pe cei cu o înzestrare de excepţie, cu capacitatea intelectuală de cuprindere şi dirijare a fenomenelor din societate.
O asemenea elită este în măsură să asimileze valorile supreme de cultură şi civilizaţie, să preia de la generaţiile anterioare şi sa se constituie ea însăşi în centrul de creaţie şi de emisie a valorilor. Numai existenţa unei elite clar determinată în structurile sociale, cu roluri coordonatoare ferme pentru sistemul social conferă autoritatea cadrelor organizatorice ale societăţii, îi asigură acesteia echilibrul şi stabilitatea.
Conservatorismul respinge eforturile de abstractizare, de conceptualizare a raporturilor din societate, şi se ataşează de structuri sociale concrete, particulare, asupra cărora proiectează o schemă explicativă construită pe baza refuzului revoluţiei. Astfel, pentru Burke, relaţiile sociale concrete exprimă cel mai bine ordinea naturală care îi face pe unii conduşi, pe alţii conducători. Nimeni nu are dreptul - în optica părintelui conservatorismului să se ridice împotriva guvernământului care s-a constituit şi închegat print-o îndelungată achiziţionare de norme şi valori ce alcătuiesc "patrpioniul raţional al secolelor".
Numai o elită structurată "natural", pe baza unor virtuţi "validate" social, care se obişnuieşte cu disciplina, cu poziţia conducătoare, care îmbină regulile tradiţiei, ale bisericii, moştenirea trecutului cu datele concrete ale prezentului este capabilă să stabilească marginile libertăţilor din societate, regulilor de comportament din cadrul ei. Aceasta asigură ordinea, păzită de Biserică şi Regalitate.
Orice tentativă de a răsturna această ordine este condamnabilă, este sursă de dezordine, de încălcare a

legalităţii şi tradiţiei.
între formele de contestare, cea mai reprobabilă este revoluţia; prin ea se atentează la ansamblul structurilor societăţii, se preconizează schimbări profunde ale acestora, sunt aduse în prim planul vieţii social-politice mulţimile care sunt factor distinctiv al culturii, al valorilor ei fundamentale.
O altă teză de baza a conservatorismului este cea care susţine că în relaţia dintre individ şi societate primatul aparţine acesteia ceea ce înseamnă că întotdeauna forţele ce conduc societatea vor hotăra care sunt cadrele de mişcare ale oamenilor. Conservatorismul manifestă

o predilecţie constantă pentru formulele autoritare de guvernământ, opunându-se preceptelor democraţiei liberale. în multe variante ale conservatorismului sursa autorităţii puterii politice se află în regulile bisericii, în altele în forţa tradiţiilor, în competenţa cadrelor de conducere (ca în cazul doctrinelor tehnocratice) sau în calităţile naturale ale acestora. Acestor poziţii li se adaugă, în diferitele momente ale evoluţiei conservatorismului, preceptele militarismului care îşi susţin rolul declarând că omul stă în ascultare, respectă regulile şi ordinea stabilită datorită fricii de pedeapsă, cea care îi leagă pe oameni în societate şi pe care o aplică armata cu eficienţă maximă.
Puterea este deci absolută, deasupra structurilor concrete ale societăţii, independentă la evoluţia ei istorică. Aceasta o face suficientă sieşi; deci nu poate şi nu trebuie să fie contestată de către nimeni, nici de către indivizi nici de către partide politice sau clase sociale.
Sintetizând elementele definitorii ale conservatorismului, Ovidiu Trăsnea arată că ele se constitue pe fondul unei varietăţi de teme, de la o epocă la alta şi de la un autor la un alt autor, dar ele sunt: postularea unei ordini "naturale", stabilită pe baza unor comandamente divine sau în virtutea unor legi biologice, care nu poate fi modificată prin contestare sau revoluţie şi care se

fixează în tradiţii, în norme şi legi de conduită care orientează comportamentul individual; omul este incapabil sa depăşească structurile elitâre ale societăţii, organizarea ierarhică a acesteia, care fac indispensabile, aidoma părţilor unui organism, atât aristocraţiile cât şi masele precum şi raporturile dintre ele; garantul ordinii este proprietatea individuală care dă şi măsura, rolul social al celui ce o deţine; de aici o neîncredere în progres, în dinamismul social şi o încredinţare a dezvoltării sociale reformelor "fireşti", "organice" care să nu rupă firul tradiţiei; în sfârşit o teamă de mulţimi, de formele democratice de participare â lor la viaţa politică deoarece ele demolează cadrele autorităţii[10].
Aceste caracteristici de bază ale conservatorismului sunt reluate în tezele neoconservatorismului conturat inca in anii deceniului al patrulea al secolului nostru dar cuno^aikî amploare în deceniul al şaselea precum şi în zilele noastre (mai ales după 1978).
Scriind despre conservatorism, G. Rossiter arată că acestuia i se acordă patru accepţiuni. Prima exprimă o dispoziţie "naturală" şi o determinare culturală de a rezista la schimbările care vor să disloce scheme obişnuite de muncă şi de viaţa. Cea de-a doua, denumită situaţională, exprimă o atitudine de opoziţie faţă de schimbările în viaţa socială, economică, morală, religioasa, politică său culturala. Ea descrie un "pattern" al comportamentului social, o scară de valori şi instituţii care se cer respectate, fiind structurate într-o tradiţie. în sens politic, conservatorismul este situat la dreapta forţelor politice, distingându-se de reacţiune care doreşte reinstaurarea deplină a unor forme de viaţa politica depăşite din unghiul istoric. In consecinţă şi conservatorismul se ataşează de ideea de progres, dar consideră că aceasta se realizează lent, prin procese reformatoare care să nu aducă atingere caracteristicilor fundamentale ale organizării şi conducerii politice constituită prin tradiţie
11

în sens filosofic conservatorismul - susţine Rossiter -este ataşat de ideea că istoria are un sens stabilit de o entitate transcendentă care pătrunde în toate domeniile existenţei. Orice societate are menirea de a încadra în structurile ei constituite de-a lungul timpului pe fiecare individ: în familie, în procesele de guvernare, în ordinea naturală a lumii. Faptul acesta este necesar în măsură în care natură umană este coruptă şi nu se poate realiza decât dacă îp societate se manifestă o autoritate capabilă să păstreze ordinea; este motivul pentru care conservatorismul încriminează orice tentativă a oamenilor de a răsturna o ordine socială alcătuită, ei fiind datori

să se supună.
Dacă nu o fac, statul are datoria să-i pedepsească. în conservatorismul "clasic" ilustrat de J. de Maistre şi L. de Bomald este respinsă ideea oricărui contract social care ar întemeia suveranitatea poporului. Suveran este doar cel care are puterea de a trăi independent, bogăţia şi autoritatea conferită de moştenirea unei tradiţii de excepţie, de unde ideea că singură individualitate suverană într-o societate este monarhul.
Conturându-le locul în istoria conservatorismului Ph. Beneton arată că în timp ce Burke, pe care îl continuă în bună măsură, este adeptul unui regim monarhic parlamentar, cei doi autori francezi sunt frecvenţi susţinători ai restaurării monarhiei absolute. Această opţiune este motivată la J. le Maistre prin faptul că oamenii făuresc istoria ignorând legile care o guvernează, incapabili să-i înţeleagă resorturile. De exemplu Revoluţia franceză â dezvoltat o forţă oarbă de izbire ca o furtună care â învins orice obstacole. "Chiar şi sceleraţii Care pâr să conducă Revoluţia - scrie J. de Maistre -nu intră în vârtejul ei decât ca instrumente simple... Cei care au stabilit Rebublica au făcut-o fără să vrea şi fără să ştie ceea ce făceau... ei âu fost conduşi de evenimente... cu cât se examinează mai mult personajele în aparenţă cele mai

active ale Revoluţiei cu atât se descoperă în ele ceva pasiv şi mecanic... ei nu sunt deloc oamenii care poartă Revoluţia ci, dimpotrivă Revoluţia îi foloseşte pe ei[12].
înseamnă oare că Revoluţia nu are un sens? Dimpotrivă, în însuşi misterul ei ea pune în operă voinţa divină care doreşte să pedepsească prin revoluţie fiinţele vinovate şi să salveze Franţa. Pentru el drama Europei este mai puţin dată de Revoluţia din Franţa cât mai ales de Franţa în Revoluţie, care tulbură viaţa celui mai frumos regat de după cel al cerului.
Respingerea Divinităţii şi a valorilor tradiţionale îşi are sursa în iluzia, răspândită de gândirea modernă, potrivit căreia oamenii îşi pot raţionaliza conduitele şi se pot organiza în cadrul societăţii pe baza unor scopuri pe care şi le propune. Societatea nu este rezultatul unui contract pe baza căruia sa se fi fondat drepturile omului. Dumnezeu este cel ce 1-a creat, prin natura lui, pe om ca animal social. "Propriu zis - scrie J. de Maistre - n-a existat niciodată pentru om un timp anterior societăţii pentru că înainte de a se forma societăţile politice, omul nu este om"[13]. Drepturile omului nu-şi au deci sursa într-o raţiune care să le întemeieze ci într-o evoluţie a vieţii politice reale, într-o procesualitate istorică. Dacă aceasta este ignorată, ca în raţionalismul iluminist consecinţa o constituie eleborarea unei doctrine universaliste a drepturilor omului fără vreo corespondenţă în practică.
fn acest context se cuvine să reproducem celebrele sale cuvinte privind Omul înţeles ca o abstracţie: "Constituţia din 1795, ca şi predecesoarele sale este făcută pentru *om.* Ori nu există deloc în lume *om.* Am văzut în viaţa mea francezi, italieni, ruşi, etc... Ştiu chiar, datorită lui Montesquieu, că poţi fi şi persan; dar cât despre *"om"* eu declar că nu l-am întâlnit în viaţa mea; daca el există, este fără ştirea mea .
Un om concret, aparţinând unei societăţi bine determinate, nu se poate conduce decât după reguli pe care

le-a structurat în timp, după cutume care sunt adevărate "Constituţii naturale" ale naţiunilor. Toate mişcările de codificare, activitatea legislativă în general nu au făcut şi nu fac altceva decât să dea expresie tuturor datelor de bază ce exprimă viaţa unui popor. Iată ce scrie Maistre: "Ce este o constituţie? Nu este ea o soluţie la problema următoare: Date fiind populaţia, moravurile, religia, situaţia geografica, relaţiile politice, bogăţiile, calităţile pozitive şi cele negative ale unei naţiuni să se gâsescă legile care îi convin".
Constituţia nu face altceva decât sâ exprime felul de a fi al unei naţiuni, ceea ce înseamnă câ ea nu poate fi decâi rezultatul unei istorii, al unei misterioase acumulări de valori ce dau identitate acelei naţiuni. Istoria ca şi religia conţin în substanţa lor un mister ce coagulează

societăţile care odată supuse raţiunii riscă sâ se dezagrege.
Stâ în natura umana sâ resimtă nevoia supunerii. ;i ordinii, sâ trăiască la modul absolut sentimental apartenenţei la o putere suverană chiar dacă originile ei se pierd în timp şi pot fi descoperite ca ilegitime.
De la acelaşi Maistre a rămas următoarea comparaţie între un copil (căruia i se da o jucărie care face mişcări inexplicabile pentru el încât după o vreme o sparge pentru a vedea ce este *înăuntru)* şi poporul francez care a tratat la fel guvernământul vrând sâ vadă ce este *înăuntru:* deschizând ochii mulţimii asupra unor obiecte pe care ea nu a fost niciodată chemată sâ le vadă *a* ajuns prin aceasta sâ le distrugă.
Pentru Maistre "filosofii" - scrie Beneton - nu ignora numai supunerea necesară a politicii faţă de istorie ci chiar şi virtuţile politice ale ignoranţei.
Politica trebuie sâ fie expresia ordinii providenţiale care se impune oamenilor fiindcă este deasupra lor. înlocuind Dreptul divin prin drepturile omului Revoluţia franceza a devenit satanică substituind pe Dumnezeu cu omul concret

care, împreună cu ceilalţi vrea să facă legea, să structureze puterea. Ori, adevărata putere este exterioară oamenilor, căci este de origine divină şi în consecinţă nu poate fi exercitată decât de către rege, ca Prim ministru a lui Dumnezeu. Numai o suveranitate divină unită cu cea a monarhului este autentică, deplină şi în consecinţă numai restauraţia poate restabili adevăratul fir al istoriei. Cele mai durabile înfăptuiri ale omului (instituţii, sărbători, limbă) au o origine religioasă. Iar dintre toate religiile, cea catolică este matricea civilizaţiei europene ceea ce face ca singura politică viabilă să fie cea realizată de un rege catolic.
Sentinţa lui P. Manent este faţă de aceste idei suculentă căci scrie că tradiţia maistreană rămâne împărţita între activismul desco stângaci şi chietismul ironic, între conspiraţie şi literatură, fără influenţă sensibilă în destinul politic european.
In aceiaşi ordine de idei, în 1796 Louis de Bonald publică *"Teoria puterii politice şi religioase"* în care arată că Revoluţia după prea bogata teorie politică şi ampla filosofie oraculară care a precedat-o, a fost un curs practic de guvernământ popular pe care Franţa, ţară exemplară pentru alte naţiuni, a fost aleasă să realizeze această teribilă experienţă. Catolic fervent Bonald a scris că Revoluţia franceză a început cu Declaraţia Drepturilor omului şi se va sfârşj cu Declaraţia Drepturilor lui Dumnezeu, pentru că acestea au fost uzurpate atât în teorie cât şi în practică; în teorie, un set de teze privind eternitatea materiei, ateismul, convenţionalismul limbajului au generat ruptura omului de Lume şi Creatorul ei, începând cu Luther, cu proclamarea supremaţiei individului faţă de autoritatea religioasă; în practică încercarea de a construi democraţia ca putere a poporului a instituit întemeierea autorităţii de jos în sus, a egalităţii care exclude dreptul de a comanda, astfel că numărul care exprimă calitatea, îşi validează actele faţă de

proprii săi egali.
Sursa dereglării vieţii politice se află în această obstinată convingere că individul este primordial când de fapt o lege a firii este constituită de preeminenţa socialului. Omul este o fiinţă socială, societatea fiind datul prim, în afara căreia omul nu există. Dovadă este limbajul, expresie a gândirii, produs social, supraindividual, în care se păstrează adevărurile fundamentale ale ordinii sociale.
Adevărata raţiune este de natură socială deci orice inovaţie (în religie, morală, ştiinţă) trebuie considerată periculoasă şi deci cenzurată.
Proiectul său social vizează făurirea unei societăţi conservatoare, suficientă sieşi prin faptul că uneşte ordinea religioasă cu cea morală şi cu cea politică întemeiate de Divinitate şi promovate de Monarhie. Nici o revoluţie, nici o reformă nu pot fi decât periculoase aşa cum o

dovedeşte industrialismul, dezvoltarea marilor oraşe, a comerţului, consultările populare. Mesajul radical, contrarevoluţionar este simplu: întoarcerea la monarhia absolută de drept divin, restituirea prerogativelor nobilimii, restabilirea clerului în toate funcţiile, crearea unui sistem educativ care să restabilească întoarcerea omului la ordinea naturală, religioasă[15].
Ph. Beneton consideră că odată cu Burke, Maistre şi de Bonald doctrina conservatoare este constituită. Chiar dacă nu este omogenă şi între cei trei autori apar diferenţe de opinii, se poate considera că sunt uniţi nu numai prin acelaşi tip de reacţie faţă de evenimente istorice ci şi prin o serie de principii fundamentale, de teme cheie cum sunt:
- punerea în evidenţă a proiectului iluminist;
- relevarea inconsitenţei raţiunii individuale;
- semnalarea pericolelor individualismului modern: nivelarea şi disoluţia societăţii;
- dereglarea puterii;

- justeţea raţiunii încarnată de istorie şi tradiţie;
- necesitatea unei puteri cu izvor deasupra voinţelor umane;
- fragilitatea legăturilor sociale şi morale;
- nevoia unei autorităţi, corpuri sociale, a unei comunităţi naţionale puternice.

Gândirea conservatoare va relua mereu aceste teme de reflexie, în numele lor realizând un permanent rechizitoriu al modernităţii, cel puţin sub trei aspecte:
a. o critică epistemologică, în numele ideii că naţiunea justă este exterioară individului care, limitat la datele lui concrete, particulare, este incapabil să depăşească limitele impuse de providenţă şi cu tradiţia acumulată de-a lungul secolelor. E. Burke scria limpede că pentru el individul este prost, numai specia este înţeleaptă;
b. o critică politică, pornind de la ideea că puterea adevărată, eficientă este exterioară indivizilor. Democraţia subminează adevărata autoritate politică dând frâu liber pasiunilor care, în fapt, trebuie stăpânite de o putere situată deasupra lor. Pe de altă parte aceiaşi democraţie eliberează puterea de reguli şi valori cărora ea însăşi trebuie să se supună. Puterea este înainte de toate un gardian în slujba valorilor tradiţionale materializate în instituţii şi obiceiuri; legitimitatea ei este dată de o origine transcendentă şi deci şi de scopuri deasupra indivizilor încât a o contesta înseamnă de fapt a deschide calea anarhiei şi despotismului;
c. o critică sociologică, în numele ideii că o societate nu este un simplu agregat de indivizi ci o comunitate vie şi ordonată. Omul este dependent în chip esenţial de societatea căreia îi datorează aproape totul şi care îl susţine în toate împrejurările, încadrându-1 într-o credinţă, o moralitate, un grup social sau o instituţie. Acestea determină o reţea complexă de raporturi în care este cuprins individul de la naştere până la moarte, ordonându-i conduitele şi creind în

societate o stare de echilibru, cu valori şi ierarhii consolidate de istorie. Omul aparţine unei realităţi sociale care îl depăşeşte şi a-1 privi ca individ care îşi face sieşi legile înseamnă a-1 scoate dintr-o ordine firească şi a-1 expune completei debusolări.
Acest anti-modernism îşi caută rădăcinile teoretice în filosofia politică clasică şi cea creştină (Platon, Aristotel, Cicero, Toma de Aquino) pentru care rolul esenţial al Puterii este de a veghea la o ordine bine determinată, care cuprinde în mod unitar toate formele Existenţei şi se supune unei viziuni morale şi aristocratice despre natura vieţii sociale. In acelaşi timp - arată Beneton - acest conservatorism are faţă de rădăcinile spirituale pe care le invocă unele note distincte. Astfel, ridicându-se împotriva universalismului gândirii revoluţionare, a principiilor pe care le formează aceasta, se accentuează rolul unei istorii concrete care - paradoxal -refuză degajarea unei înţelepciuni cu note de valabilitate generală aşă cum doreau să descopere clasicii. Apoi, criticând raţionalismul modern, conservatorismul s-a rupt de gândirea clasică, ignorând sau devalorizând filosofia în favoarea sociologiei cu care sunt studiate tradiţiile în

manifestările concrete, în comandamente impuse de relaţiile în care sunt cuprinşi de la naştere. Individul nu este independent în conduitele proprii deoarece acestea sunt expresia unui statut social pe care 1-a instituit tradiţia, generatoarea unui suflet al poporului şi naţiunii care îşi află cea mai bună expresie în stat.
Statul este asemănat unui organism care înglobează voinţele individuale şi le dizolvă într-un corp comun care se guvernează după legi impersonale, dar specifice numai lui. Pe baza lor se structurează adevărata aristocraţie a spiritului, a culturii şi deci şi a statului, singura capabilă să-şi asigure rolul conducător în societate.
Un cercetător al conservatorismului care este S. P.

Huntington arată că în structura conservatorismului s-ar manifesta trei tendinţe. Cea dintâi este ilustrată de
reacţia forţelor sociale feudale, aristocratice, faţă de revoluţiile care au marcat epoca modernă, în special cea franceză, pregătite de liberalismul clasic şi de către iluminism, deci reflex al unei situaţii istorice particulare în care erau puse sub semnul înterbării valorile tradiţionale.
Prin vocea lui Burke se exprimă însă - cum scrie Ov. Trăsnea - un întreg credo al conservatorismului din totdeauna sintetizat în următoarele teze:
- societatea civilă este structurată în mod definitoriu de către religie, care este componenta fundamentală a culturii şi deci, temelia oricărui proces de definire a fiinţei umane; deci lumea se supune unei ordonări de natură transcendentă în care trebuie să-şi caute legitimitatea conduitele dintr-o societate;
- ca şi liberalismul, conservatorismul consideră că există o ordine în societate, care s-a structurat prin manifestarea unei forţe transcendente implicată permanent în comportamentul oamenilo; ca urmare formele de organizare şi conducere a societăţii sunt rezultatul unui proces aluvionar de sedimantare a acelor comportamente care s-au înscris în mod firesc într-o ordine, într-o creştere istorică treptată, organică; instituţiile sunt rezultat al acumulării unor tradiţii perpetuate în timp, preluate şi dezvoltate firesc de către fiecare nouă generaţie;
- aşa cum a fost creat, omul este rezultatul unui amestec de însuşiri, de componente afective, volitive şi raţionale în care nu raţiunea are rol hotărâtor pentru că ea nu poate dirija conduitele spre constituirea unui tip uman moral; totdeauna vor răzbate din fiinţa umană impulsuri originare, stări afective şi volitive pe care numai prejudecăţile, experienţa, obiceiurile le pot înfrâna; raţiunea, logica şi-abstracţiile secătuiesc personalitatea umană şi o abat de la

rosturile ei vitale. De aceea fiecare om are datoria de a trăi viaţa în concretitudinea ei, în forma fundamentală socială care este familia, ferindu-se de metafizică, de judecăţile cu pretenţia universalităţii;
- cuprins într-o ordine de valori în care trebuie să se încadreze, pe care le perpetuează societatea, insul uman are mai întâi o serie de îndatoriri şi apoi poate reclama nişte drepturi; comunitatea (familie, popor, naţiune) ca păstrătoare a valorilor tradiţionale este superioară individului, dator să se supună exigenţelor comunitare.
- fiind înzestrat cu o natură individualizată omul nu poate ignora faptul că nu este reductibil la ceilalţi decât prin o serie de date fundamentale, în principal de ordin moral, deci structurarea diferenţiată a oamenilor, ierarhiile care se stabilesc între ei, capacitatea de a participa diferit la organizarea şi conducerea generală a societăţii se exprimă firesc într-o varietate de grupuri, clase şi ordine;
- în sfârşit, natura umană este prezentată ca ataşată unor condiţii determinate, unor cunoştinţe verificate în timp, unor cadre sociale şi politice constituite şi rezistente la eroziunea proceselor

sociale; oricât ar fi de îndrăzneţe proiectele pe care le susţine omul, el are tendinţa de a le raporta la ceea ce are structural înclinat spre un spirit
conservator.
O a doua clasă de definiţii ale conservatorismului urmăreşte să acrediteze ideea că există un spirit conservator propriu oricărei vieţi sociale şi politice, care se exprimă în refuzul modelelor şi al experimentelor istorice, în căutarea ordinii şi stabilităţii. De aici o a treia clasă de definiţii pentru care conservatorismul este acel tip de idei care se ataşează de o ordine socială şi politică determinată, de un sistem de instituţii, refuzând schimbarea lor esenţială. în această accepţiune orice tentativă de a păstra o ordine socială şi politică existentă poate fi judecată drept conservatorie,

impunând relevarea criteriilor care să îngăduie aprecierea asupra aducităţii acestei ordini şi a nevoii de a o schimba.
în acest punct al discuţiilor poate fi subliniat faptul că doctrina conservatoare, în măsura în care s-a situat pe poziţiile unui anistorism în aprecierea unor cadre sociale aflate în evoluţie şi-a restrâns capacitatea de influenţare a realităţilor, devenind un factor spiritual frenator pentru acestea. Aici se află credem, sursa eforturilor gândirii conservatoare de a se adapta unei lumi în evoluţie reală, căreia vrea să-i corecteze excesele novatoare şi să situeze procesualitatea istorică pe un făgaş firesc, pe care nu îl mai contestă azi nimeni.
Până a ajunge la aceste aprecieri conservatorismul a cunoscut o evoluţie cu adevărat tensionată de contradicţii lăuntrice, de prezenţa unor clivaje între postulatele teoretice dar şi între acestea şi atitudinile practice.
Această apreciere este îngăduită de studiul mişcărilor conservatoare din Germania, afirmate în a doua jumătate a secolului trecut, profund marcate de situaţia acestei ţări în anii primului război mondial şi structurate în perioada interbelică în raport de apariţia şi ascensiunea mişcărilor fasciste. în fapt este vorba de cristalizarea doctrinară şi politică practică a unor tendinţe fundamentale ce vor marca întreaga perioadă evocată.
*., în acest sens se poate aprecia că la sfârşitul secolului trecu# liberalismul se structurează tot mai mult pe poziţiile unei doctrine a "conservării" câştigurilor de după revoluţia din 1789, tinzând să ofere modalităţile de gospodărie a democraţiei liberale; pe de altă parte în aceiaşi epocă se dezvoltă tezele variatelor forme de socialism, ataşate convingerii că societatea trebuie sâ-şi organizeze conduitele în legătură cu promovarea intereselor maselor în numele unor valori pe care liberalismul însuşi le lansase (egalitatea în primul rând) dar pe care mecanismele capitalismului nu le

mai promovau; de aici ideea marxismului de a susţine o revoluţie atotcuprinzătoare a structurilor sociale şi politice care să institue puterea acelor mase.
Nu este mai puţin adevărat faptul că ultimul pătrar de secol al XlX-lea a fost marcat de numeroase mutaţii în structurile sociale şi politice, atât la nivelul Europei cât şi a celorlalte continente. Disoluţia unor valori tradiţionale, "invazia maselor" şi spiritului lor moralist au generat la numeroase personalităţi filosofice, sociologice, politice, convingerea că lumea occidentală se îndreaptă spre o stare a decadenţei, a distrugerii culturale, a unei revoluţii care trebuie să umple cu pesimism spiritele creatoare.
în acest context se afirmă tezele "revoluţiei conservatoare" ca efort de structurare a unei viziuni culturale cu adânci implicaţii pentru viaţa social politică, ca reacţie la procesele declanşate de revoluţiile moderne. în esenţă asistăm la o clară polarizare a concepţiilor social politice prin constituirea, pe de o parte a unui câmp de idei centrate pe valorile liberalismului, pe de altă parte, a unui set de teze conservatoare, ca ataşament la un "fond al lucrurilor" capabil să stăpânească, să calmeze o evoluţie reală care riscă să devină incontrolabilă.

Teama de fenomenele masificării, asociată cu ideea că ele sunt un produs necesar al evoluţiei societăţii moderne, al proliferării structurilor industriale de producţie vor genera, poate paradoxal, cele două soluţii antagonice în substanţa lor, dar asemănătoare în formele totalitare de materializare, care vor fi comunismul şi fascismul.
Analizând această perioadă din istoria Germaniei, L. Dupeux arată că revoluţia conservatoare este reacţia la procesele de modernizare pe care le-au declanşat, în plan teoretic iluminismul iar în plan practic revoluţia industrială. Lansată de romantismul german ea a însemnat respingerea raţionalismului şi liberalismului în contextul în care

creştinismul cunoaşte un recul, ştiinţele sociale sunt marcate de biologism, organicism, social-darwinism se afirmă antropologia lui Nietzsche şi se amplifică ofensiva naţionalismului[16].
Vechiul conservatorism este pus în faţa unor evenimente deosebite (primul război mondial, proclamarea republicii de la Weimar, primele manifestări revoluţionare de tip marxist) obligându-1 să se manifeste ca un "Weltanschauung" multiform, în care se amestecă manifestări sentimentale cu construcţii teoretice minuţioase însă, deschise unei mari varietăţi de opţiuni politice concrete.
Acest nou conservatorism are cu toate acestea o "concepţie minimală de bază", centrată pe ideea că trebuie respinse tendinţele "dezagregatoare" de societate, care demobilizează spiritul creator, inspirate de ceea ce Nietzsche numea Umanismul iudeo-creştin, care a distrus adevăratele valori ale culturii europene în ultimile două milenii. Materializarea acestor valori în viaţa de tip capitalist determină o reacţie spirituală anticapitalistă prin care se caută noi modele sociale, noi tipuri de legături colective, o nouă reliogizitate, o nouă legitimare a Puterii care să dea Staului rolul de autoritate supremă asupra unei societăţi în derivă. în acelaşi timp acest conservatorism va solicita structurarea unei noi aristocraţii, promotoare a valorilor prusiene: abnegaţia, simţul datoriei, supunerea inteligentă, munca metodică, cărei# îi revine sarcina de a conduce masele, prin forţa exemplului sau prin constrângere, fără demagogie dar folosind mijloacele moderne de mobilizare a muţimilor în împlinirea datoriei. în locul fraternităţii universale, promovată de romantism se susţine nevoia unei politici reale (Realpolitik) care să ţină seama de valoarea popoarelor şi a indivizilor de ciclicitatea evoluţiei lor (tinereţe, apogeu, declin). Considerându-se tineri, reprezentanţii curentului se declară

adepţi ai modernizării tehnice, recunoscând prezenţa maselor care trebuie conduse. Politica apare ca necesitate fie de a păstra caracterul organic al societăţii prin practicarea formelor corporative şi descentralizate, în care statul este puternic, autoritar iar masele depolitizate, fie de a introduce organizarea printr-un stat total centralizat, capabil să stăpânească şi mobilizeze masele inclusiv prin acest instrument politic modern care este partidul unic.
în esenţă acest conservatorism a pregătit mişcările politice prefasciste, numeroşi autori care l-au ilustrat inspirând sau chiar susţinând elaborarea concepţiilor hitleriste. (O. Spalin). D. Goedel susţine că există un fond de idei ideblogico-politice comun autorităţilor revoluţiei conservatoare şi mişcării naţional-socialiste care apar ca moştenitori ai aceleiaşi tradiţii iraţionaliste născută din revolta contra filosofiei "occidentale", pentru a realiza convergenţa între o filosofie a vieţii de inspiraţie neoromantică şi un neo-vitalism, argumentat de evoluţia biologiei. în numele acestor premise de gândire se vor manifesta cu ostilitate faţă de preceptele şi practica democraţiei liberale, preconizând guvernări autoritare, chiar dictaturi, având în frunte o elită, un sef carismatic, sprijinit pe mase mobilizate. Motive personale de ordin profesional au acţionat la nivelul fiecăruia dintre "revoluţionarii conservatori" pentru a-i apropia de naţional-socialism; voinţa de a promova o ruptură socială cu ordinea burgheză concomitent cu refuzul modernismului (O. Strasser) idealul comunitar, chiar populist extins, cu argumente geopolitice la scara internaţională (G. Wirsing), dorinţa de a subordona

mişcarea naţional-socialistă în realizarea, unei strategii politice conservatoare (Moeller van deu Bruck şi E.J. Jung), dorinţa de a promova o reformă universitară, sau de a realiza o pedagogie politică pură, în care statul să fie un instrument total.

De fapt revoluţia conservatoare a renunţat la a se raporta la principiile generale ale gândirii europene faţă de valorile ei normative astfel că Nietzsche a putut fi nazificat, literatura lui P. Ernst absorbită printr-o "literatură dinamică" în structurile ideologice ale naţional-socialismului, D. Goldel subliniază că atitudinea şi luările de poziţie ale revoluţionarilor conservatori nu apelează niciodată la elementele de bază ale gândirii politice occidentale, la principiile ei directoare care sunt pacea, demnitatea umană, liberatatea, dreptul. Astfel că judecăţile de valoare cedează locul celor de existenţă: libertatea este pusă în relaţie cu forţa sau cu rasa, dreptul devine opusul faptei astfel că el trebuie să argumenteze doar cucerirea a noi teritorii. O metafizică a vieţii se sprijină pe concepte noi: popor, rasă, sânge, pământ, acţiune, onoare naţională generând o nouă etică, un nou spirit de viaţă prusian - considerate de Goeldel ca fiind, în spiritul marilor valori politice europene, pseudoprincipii.
Prezentarea principalelor poziţii de gândire care constituie nucleul definitoriu de idei ale conservatorismului pune în evidenţă existenţa a patru rădăcini de bază:
a. cea engleză, care poate fi considerată drept conservator-liberală pentru că se leagă de tradiţiile filosofiei politice engleze şi ale practicii monarhiei parlamentare;
b. cea franceză, în care opoziţia faţă de liberalism este netâS, întrucât în Franţa prerevoluţionară preceptele liberalismului nu s-au putut în nici un fel materializa.
c. cea germană legată de elitismul romantic şi de forţa spiritului imperialist şi naţionalist;
d. cea americană, în care un spirit conservator se dezvoltă abia în perioada interbelică şi se materializează într-o mişcare politică bine conturată în deceniile postbelice.
Date fiind aceste ramificaţii ale conservatorismului care apar mai ales în secolul nostru aprecierea curentului în ansamblu impune o serie de nuanţări centrate pe ideea că

aceste familii de gândire şi acţiune politică se constituie în ceea ce putem numi neo-conservatorisme.
în Anglia, în a doua jumătate a secolului tercut conservatorismul se delimitează tot mai limpede de liberalism printr-un puternic rechizitoriu la adresa structurilor social-politice capitaliste, în optica lui Beneton chiar mai puternic decât al socialiştilor care priveau capitalismul ca o etapă necesară în procesul de făurire a viitoarei societăţi. Gânditorii englezi, reclamându-se de la Burke, privesc evoluţia socială ca pe un proces distructiv nu numai faţă de producţia tradiţională, înlocuită de industrialism ci şi faţă de normele morale şi religioase tradiţionale. Noul tip de producţie generează masificarea socială, tehnologizarea înstrăinantâ a muncii, organizarea depersonalizantă.
Descompunerea relaţiilor sociale tradiţionale generalizează raporturi reci între oameni, care se simt izolaţi unii faţă de alţii, incapabili să cultive sentimentul onoarei, fidelităţii, loialităţii şi devotamentului faţă de comunitate.
Carlyle critică ştiinţa sinistră a economiei politice liberale pentru faptul că teoretizează domnia calculului egoist care nu poate lega pe oameni cu adevărat laolaltă. Legătura bazată pe bani generează după expresia lui Coleridge un "colectivism al comerţului" care distruge ţesătura de relaţii sociale realizată de istorie. Capitalul financiar este o formă denaturată de proprietate, lipsită de orice bază morală şi socială. în acelaşi sens industrializarea determină supunerea omului faţă de maşină, distrugerea societăţii în care agricultorul şi meşteşugarul se leagă strâns de comunitatea lor şi dezvoltarea marilor aglomerări urbane, impersonale, asemănătoare unor uriaşe puşcării, în care omul este rupt de comunitatea sa tradiţională.
Maşina scria Carlyle, distruge nu numai latura exterioară, fizică a condiţiei umane ci şi pe cea

interioară sufletească. "Inima şi capetele oamenilor - scrie Carlyle - au

devenit mecanice precum mâinile lor"... "mecanismul s-a înrădăcinat până şi în convingerile cele mai intime, fundamentale ale individului iar fructele sale otrăvite îi invadează întreaga viaţă şi activitate". Omul pierde ritmul de viaţă naturală, el trăind tot mai mult dezrădăcinat, alienat, izolat, conformându-se unor reguli artificiale, mânat de un utilitarism care - aşa cum scrie Disraeli - este respins de întreaga experienţă umană[17].
In Franţa, tezele conservatoare vor îmbrăca, în a doua jumătate a secolului tercut forma catolicismului social. F. le Play va fi cel care va utiliza sociologia pentru a evidenţia întrucât valorile tradiţionale pot fi perpetuate în condiţiile industrializării, care într-adevăr generează instabilitatea, divizarea socială, pauperizarea unei mari părţi a populaţiei. Cum să aperi în aceste condiţii religia, familia, proprietatea? Printr-o reformă socială, a moravurilor şi instituţiilor sociale, prin promovarea unei antante între patroni şi muncitori, printr-o protecţie socială care să nu implice rolul statului. Un soi de solidarism care să angajeze rolul corpurilor intermediare (autorităţi sociale): familia, Biserica, patronatul, colectivităţile locale.
In această mişcare de idei se va afirma concepţia lui L. Tour> du Pin privind reorganizarea corporativă a societăţii. în fiecare domeniu de activitate se cere organizată o ctjpofaţie, în care să fie cuprinşi toţi cei ce participă la realizarea ei, eliminându-se luptele sociale. Fiecare corporaţie îşi alege conducătorii ei care se grupează apoi la scară regională şi naţională. O corporaţie este asemănătoare unei familii care depăşeşte atât anarhismul liberal cât şi lupta preconizată de către socialişti. în fapt, regimurile autoritare vor fi cele care vor aplica preceptele corporatiste prin implicarea rolului hotărâtor al Statului (Italia sub conducerea lui Mussolini, de exemplu), sancţionate de către istorie.
în Statele Unite ale Americii, conservatorismul are

unele particularităţi, date de istoria acestei ţări cât şi de semnificaţiile acordate termenului însuşi. în acest sens S.U.A. nu pune în practică ideile europene de libertate, egalitate, fraternitate construind dintru început o naţiune şi un regim politic democratic, viabil, puternic. Până după cel deal doilea război mondial, conservatorismul american nu a avut consistenţă dar apoi printr-o serie de reprezentanţi ca R. Kirk, F. Wilson, C. Rossiter să se constitue într-o mişcare intelectuală recunoscută iar prin reaganism să devină chiar o acţiune politică practică; cu observaţia că termenul de conservator este asimilat de S.U.A. celui de tradiţie, adică de acumulare în spiritul valorilor care au fondat ţara, deci liberale. De aceea conservatorismul american este mai degrabă un neoconservatorism care se opune centralizării şi birocraţiei, restrângerii puterii locale, preferinţelor pentru minorităţi care încalcă principiul egalităţii de şanse, dereglărilor morale care înlocuiesc etica tradiţională, încercărilor de a ignora rolul religiei .

a. Tradiţionalismul

Etimologic, dicţionarul Littre propune patru sensuri ale termenului tradiţie (din latinescul *traditio* care înseamnă act de transmitere, de trecere de la... la):
- acţiunea prin care se dă un lucru cuiva;
- transmitere de fapte istorice, de doctrine religioase, de legende, de la o vârstă la alta, pe cale

orală şi fără o probă autentică sau scrisă;
- în Biserica catolică transmiterea de la un secol la altul a cunoştinţei lucrurilor care se referă la religie şi care nu fac parte din Sfânta Scriptură;
- tot ceea ce se ştie şi se practică pe baza unei transmiteri de la o generaţie la alta cu ajutorul cuvântului sau al exemplului.

Unii autori ataşează acestor semnificaţii izvorâte din dreptul roman şi din cel ecleziastic şi sensul de "învăţătură", de formare a omului într-un anumit climat de valori pe care este dator să le asimileze.

Tradiţia presupune aşadar nu numai un "obiect" supus transmiterii, într-un proces istoric în care el s-a constituit, ci şi o asimilare a lui de către cei cărora le este destinat, fie că este vorba de obiceiuri, de doctrine, de ideologii sau de instituţii. în acest fel, tradiţionalismul implică nu doar o conservare de simboluri, valori sau tipuri de raporturi umane ci şi formarea noilor generaţii în spiritul câştigurilor anterioare. Se naşte un raport extrem de delicat între tradiţie şi inovaţie, între câştigurile generaţiilor trecute şi afirmarea soluţiilor pe care le oferă problemelor vieţii noile generaţii. Tradiţionalismul nu contestă rostul inovaţiei în dezvoltarea comunităţilor umane dar consideră că elementele de noutate trebuie să se integreze în structurile create de-a lungul istoriei, care îşi păstrează valabilitatea.

Istoricul englez G.V. Childe a pus în evidenţă faptul

că pentru evoluţia umanităţii sunt importante nu numai activităţile materiale ci şi cele spirituale; societăţile, scrie el, trebuie să reacţioneze atât la mediul lor material cât şi la cel spiritual şi de aceea ele şi-au făurit un echipament spiritual fără să rămână la un material de arme şi unelte[19] . Prin aceasta tradiţia este convertită în filtrul cultural pentru ceea ce trebuie reţinut dintr-o moştenire ca având nu numai viabilitate ci şi relevanţă pentru comunitatea dată. în acest sens tradiţia se constituie în factor de coagulare a membrilor unui grup social sau a unei comunităţi umane în ansamblu, într-un tot social unitar, care îşi păstrează în timp identitatea. De aceea nu este de mirare faptul că anumite tradiţii îmbracă forma unor coduri de gândire de comportament, de comunicare care presupun fie convertirea în mituri fie structurarea unor norme cu mare forţă intergratoare pentru ansamblul uman dat.

Etimologia insistă, în această ordine de idei asupra capacităţii unor tradiţii, mai ales de ordin moral şi religios de a menţine în viaţă o colectivitate, în măsura în care tradiţiile fixează idealurile şi normele de viaţă izvorâte din experienţele practice, din imperativele câştigării traiului de zi cu zi.

R. Allean evidenţiază distincţia pe care o impune relaţia dintre o comunitate şi tradiţiile ei, dintre "a transmite" ca act de păstrare şi ceea ce a fost transmis, aspecte active şi pasive care nu se confundă atunci când se are în vedere funcţia universală a tradiţiei pentru viaţa unei comunităţi, funcţie care se manifestă diferit în societăţile tradiţionale faţă de cele moderne[20]. în societăţile de tip tradiţional comunitatea nu se întemeiază pe o conştientizare explicită şi raţională a elementelor care îi asigură unitatea. Aceasta se institue spontan, în lumea sensibilă, empirică a fiecărui individ "prins" în relaţii mitice şi simbolice pe care trebuie să le

reproducă. De aici ideea lui R. Guenon după care o tradiţie adevărată trebuie să implice o ordine supranaturală pentru a se putea impune lumii sensibile[21].

Aşa se explică faptul că tradiţia este cultivată îr principal de către religie, domeniu în care autoritatea une norme sau valori se sprijină pe ceea ce au stabili întemeietorii ei. Tertulian, conciliul de la Trento apoi primul conciliu al Vaticanului au afirmat de-a lungul secolelor necesitatea de a respecta preceptele Sfintei Scripturi.

Problema tradiţiei are numeroase conotaţii şi în drept unde norma tradiţională, cutuma, este considreată sursă de drept în cadrul unor culturi sau în opera unor personalităţi. Cutuma sau

obiceiul exprimă limitele sociale ale unor acţiuni determinate, coduri de gândire şi comportament menite să protejeze cele mai importante valori şi relaţii sociale, prin instituirea unui sistem corelativ de drepturi şi obligaţii între indivizi, grupuri, instituţii şi organizaţii sociale [2].
Cutuma sintetizează laturile normative ale comporatmentului uman în variatele domenii ale vieţii sociale, nu numai în planul valorilor de drept, ceea ce face ca ea să se impună în principal prin acţiunea opiniei publice sau a religiei. Ea face parte din ceea ce W.G. Sumner numise *folksways* (practici şi uzanţe colective) prin care se instituie un control social asupra comportamentului individual sau de gru#. Pe baza acestor cutume se pot construi norme juridice specializate, atunci când societatea îşi construieşte un sistem politico-juridic investit cu autoritatea de a da legi şi de a sancţiona comportamentul oamenilor în funcţie de ele.Raporturile dintre dreptul cutumiar şi cel pozitiv, elaborat de către stat, a generat, începând cu Evul mediu, mişcarea de codificare prin care s-a încercat gruparea normelor cutumiare pe baza unor trăsături comune într-un corpus unitar de legi .
Tradiţia devine astfel baza unor reglementări actuale şi se constituie într-un important factor de asigurare a

continuităţii modului de viaţă al unui popor. Ea reţine excesele înoitoare, cenzurează tendinţele organismelor de putere de a restructura în mod fundamental o serie de norme esenţiale pentru păstrarea identităţii colective.
în această ordine de idei tradiţionalismul apare ca legat de principiul politic monarhic, aşa cum a fost mişcarea legitimistă din Franţa, susţinătoare a puterii regelui legitim. (Este vorba de partizanii contelui Chambord, nepotul lui Charles X ultimul rege legitim al Franţei monarhice, opuşi Orleaniştilor care îl susţineau pe contele de Paris, nepot al lui Ludovic Philip)[24].
Legitismul susţinea că prin tradiţie monarhia derivă dintr-un principiu divin care se opune în chip esenţial mişcărilor revoluţionare şi republicane.
în cultura românească tradiţionalismul a avut o carieră îndelungată şi prestigioasă prin ideile pe care le-a vehiculat dar şi prin pana unor gânditori de mare forţă[25]. Considerând că prin tradiţie se absorb de către noile generaţii obiceiurile, limba, ideile despre viaţă, normele de comportament, religia, întreaga zestre spirituală a societăţii, tradiţionalismul românesc s-a ataşat de ideea că punând în lumină perenitatea valorilor poporului nostru i se poate asigura conservarea identităţii sale (datorată originii, limbii, obiceiurilor, idealurilor morale), organizarea (ordonată) a vieţii social-politice şi chiar progresul social atunci când nu este exclusivistă, "putându-se adapta în mod inteligent desoperirilor şi invenţiilor, ideilor noi"[26].
Tradiţionalismul a promovat ideea că organizarea politică trebuie să conserve formele pe care Ie-a instaurat şi validat trecutul istoric şi care au asigurat perenitatea naţiunii; este motivul pentru care tradiţionalismul românesc s-a unit puternic cu naţionalismul, respectiv cu dorinţa de a evidenţia rolul religiei ortodoxe în perpetuarea specificului poporului.

b. Naţionalismul

Se poate constata, la o cercetare a literaturii consacrate naţionalismului, că nu există o determinare univocă a acestuia, întrucât termenul este încărcat de ambiguităţi, legate atât de semnificaţiile care i se atribuie, în studiul istoricului manifestărilor naţionaliste cât şi în analiza influenţelor lui în viaţa politică a zilelor noastre. R. Girardet reliefează această situaţie atunci când arată că de la data punerii lui în circulaţie, la începutul secolului al XlX-lea şi până astăzi termenul a cunoscut atât îmbogăţiri de sensuri (cu dimensiuni morale, juridice, religioase) cât şi erodări datorate utilizării lui polemice în tentative de a justifica naţionalismul sau, dimpotrivă, de a-1 condamna. Autorul subliniază faptul că deşi este un termen de origine

engleză, limbă în care este menţionat în 1715, folosirea lui se constată în Franţa, în Revoluţia de la 1789, pentru a desemna excesele mişcării iacobine, rămânând apoi, pentru decenii, cu o utilizare episodică[27].
Observaţia autorului nu este lipsită de temei dacă se are în vedere faptul că în legătură cu rolul real al naţiunii şi al ideologiilor pe care le-a generat, în Revoluţia franceză dar şi în cele care au urmat-o în Europa, s-au născut şi tendinţele de supralicitare a unor componente care o definesc, pentru ca apoi,? ca reflex al cerinţelor istorice de construcţie pozitivă a societăţii, rolul tendinţelor naţionaliste putându-se diminua. Ar pleda, în sensul acestei aprecieri, expansiunea spiritului pozitivat (exprimat în apariţia sociologiei lui A. Comte şi a filosofiilor organiciste de tipul celei elaborate de H. Spencer). Este, de asemenea, semnificativă apariţia preocupărilor legate de distingerea ştiinţelor naturii de cele ale Spiritului, mărturisite de celebra intervenţie al lui Hemholz din Academia germană, din 1864.
în acest context, sfârşitul secolului al XlX-lea (numit

şi secolul liberalismului) va fi marcat de stingerea treptată a influenţei acestei ideologii (cel puţin aşa cum a fost eleborată de "clasicii" ei) şi de ascensiunea ideologiilor conservatoare, în planul relaţiilor social-politice faptul acesta nu va afecta câştigurile deceniilor anterioare: înfăptuirea unor regimuri politice democratice marcate de proliferarea partidismului politic şi - ceea ce este important pentru tema noastră -păstrarea rolului naţiunii ca formă de comunitate umană în cadrele căreia se va solicita afirmarea pluralismului politic; dar va însemna structurarea conceptului de naţionalism în jurul a câtorva semnificaţii.
în primul rând el va desemna tentativele de supralicitare a patriotismului, ca manifestare a unui naţionalism, ilustrat de Nicolaus Chauvin, impregnat de desconsiderarea altor naţiuni, de proiectarea unui elitism, nu totdeauna îmbrăcat în formule ideatice, ci mai degrabă în expresii emoţionale şi sloganice.
în al doilea rând naţionalismul se va constitui ca expresie a dorinţei popoarelor supuse în cadrul unor imperii de a-şi câştiga independenţa, de a-şi afirma propria identitate şi suveranitate.
în al treilea rând, el va fi substanţa unor concepţii potrivit cărora, pe fondul disputelor politice pe care le aduce cu sine pluralismul în viaţa statelor contemporane, trebuie să se afirme primordialitatea unor valori fundamentale, definitorii, al unor interese generale ale naţiunii; acestea au fost apreciate ca fiind orientări ideologice de dreapta şi chiar de extremă dreapta[28].
în general, refuzând extremismele, fie de dreapta fie de stânga, termenul de naţionalism s-a stabilizat pe un conţinut pozitiv ce desemnează efortul unei naţiuni de a-şi determina identitatea ca formă de comunitate umană, pe care să o promoveze în toate domeniile fundamentale de activitate, atât în plan intern cât şi în relaţiile cu alte comunităţi.

Ca ideologie, naţionalismul poate exprima un efort de mobilizare a unei societăţi pentru a-şi construi caracteristicile identificării, integrând membrii comunităţii printr-o reţea de comunicare densă şi eficientă, prin practicarea unei limbi comune, literare, prin dezvoltarea unei reţele de mijloace de informare şi de educare. Tezele instrumentalismului, afirmate pentru a explica apariţia naţionalismului, - aşa cum au fost formulate de către K. Deutsch - se leagă de dezvoltarea unei elite intelectuale şi politice care îşi asumă roluri mobilizatoare[29].
Dar în acelaşi sens naţionalismul se poate naşte pe ceea ce se numeşte paradigma primordialistă, potrivit căreia deosebirile culturale dintre etnii, întemeiate în mod deosebit pe religie ar fi factorul primordial al declanşării proceselor de identificare naţională[30].
Există şi o opinie sintetizatoare ale celor două interpretări, pentru care o elită, în contact cu modelul european de naţiune, aşa cum s-a constituit el în legătură cu Revoluţia franceză din 1789, îşi propune un program de acţiune pentru construirea trăsăturilor naţionale, declanşând

procesele de mobilizare[31].
Această cale este proprie naţiunilor care au suportat o dominaţie imperială[32].
Nu se poate înţelege problematica acestei orientări teoretice fără a recurge la obiectul său, la naţiune, pentru a-i determina conţinutul, pentru a-i reliefa istoricul şi perspectivele de evoluţie.
H. Brugmans scrie în sensul precizării ordinii naţiunii că ar fi inutil să o căutăm în "negura vremurilor pentru că fenomenul naţional, ca fapt politic şi psihologic s-a degajat în istoria europeană începând cu secolul al XV-lea, mai întâi în Spania, în lupta împotriva maurilor şi în Rusia în efortul de a se elibera de mongoli, sub imperiul unui universalism creştin. în Franţa, sentimentele naţionale se exprimă limpede

prin vocea Jeannei d'Arc, care cerea aruncarea englezilor în afara Franţei deşi la vremea respectivă trei provincii, Normandie, Guyenne şi Bordelais păreau a se simţi foarte bine sub "ocupaţie" enleză mai ales din raţiuni economice.
Ideea unei Franţe hexagonale, a unei Anglii insulare şi a unei Spânii iberice se va integra unei doctrine a frontierelor naturale mult mai târziu în legătură cu acţiunea politică a unor dinastii ambiţioase. Un reper în acest sens poate fi oferit de tratatul de la Minister din 1648 în care apare prima oară exprimată ideea organizării Europei pe baza unor suveranităţi de stat[33].
Există, în studiile consacrate naţionalismului, tendinţa de a-1 privi în mod excesiv ca o ideologie, urmărindu-i-se filiaţia de idei de la un gânditor la altul, realizând doar o istorie intelectuală a lui. Robert Berdhal a arătat că un astfel de demers lasă nelămurite o serie de probleme, care se nasc atunci când se doreşte o explicaţie mai profundă a originilor sociale ale naţionalismului, când se vrea stabilirea unui raport între experienţa istorică a unei naţiuni şi întregul ei şi oglindirea ei în gândirea unei elite intelectuale.
Promovând ideea unui raport între viaţa socială şi structurile ei pe de o parte şi geneza şi evoluţia naţionalismului, profesorul Heinrich Winkler pune în evidenţă faptul că în Germania (precum şi în întreg spaţiul european de la sfârşitul sec. al XVIII-lea şi începutul sec. al XlX-lea) naţionalismul a apărut ca expresie a emancipării burgheze şi a dorinţei acesteia de a vedea modernizată întreaga societate. Cerinţele acestui naţionalism izvorau din ideea unificării naţional-statale şi deci a învingerii rezistenţei feudalităţii, fiind de inspiraţie liberală. în măsura în care în aceste procese istorice erau angajate şi alte ţări se poate explica rezonanţa crescândă a naţionalismului până la 1848. Odată cu ascensiunea socialismului, naţionalismul devine doctrina conservării ordinii burgheze, marcându-se astfel

trecerea lui de la stânga la dreapta spectrului politico-ideologic. Crizele complexe ale sfârşitului de secol XIX şi începutul de secol XX vor împinge naţionalismul spre formule extremiste, care îşi vor dovedi eşecul la sfârşitul celui de-al doilea război mondial. Winkler scrie în studiul său că "istoria naţionalismului arată până unde poate duce un popor o politică de aroganţă naţională"[34] .
în acest sens susţinem şi noi că traiectoria ideologiei naţionaliste este stâns legată de evoluţia naţiunii în structurile social-politice ale lumii moderne, de rolul pe care aceasta 1-a jucat în restructurarea raporturilor comunitare precum şi a celor intercomunitare.
Tezele ei se cer deci permanent raportate la datele concrete şi istorice ce definesc comunităţile umane la tendinţele acestora de a se înscrie pe o anumită traiectorie a progresului; în dependenţă de aceste raporturi vom putea judeca rolul ideologiei naţionaliste, capacitatea lor propulsoare pentru praxis sau dimpotrivă, inhibitoare. în plus, o judecată asupra naţionalismului trebuie apreciată cu conştiinţa limpede, oferită de spiritul ştiinţific, potrivit căruia weberiana libertate faţă de valori nu poate însemna abdicarea de la valorile general-umane, de la constatarea că la marile probleme omeneşti fiecare comunitate umană oferă un

răspuns specific ei, care îi conferă identitate.
■'§■ De fapt, însăşi apariţia istorică a naţiunii trebuie privită din această perspectivă în sensul în care, în zorii epocii moderne omenirea avea în faţa sa un prag istoric -după A. Toynbee - care consta în:
1. eliberarea capacităţilor productive pe care le solicita industrialismul faţă de structurile productive tradiţionale;
2. punerea în lucru a unui nou cadru de organizare şi conducere generală a comunităţii pe care o constituie poporul, în numele valorilor postulate de umanismul modern;

3. centrarea problematicii social-politice pe o nouă spiritualitate care să aibă în miezul preocupărilor sale fiinţa umană reală, cu nevoile ei de viaţă materială, de comunicare, de moralitate, de adevăr întemeiat pe raţiune.
Aceste mari probleme ale lumii moderne au fost asumate ca teme de adâncă refexie de către curentul liberalismului clasic, care în patru-cinci secole de istorie, a structurat o viziune atotcuprinzătoare asupra condiţiei umane, asupra realizării omului în anumite cadre sociale, comunitare.
Un punct de vedere distinct asupra naţionalismului oferă Ernest Gellner, profesor de antropologie socială la Universitatea din Cambridge. Pentru el, naţionalismul este în chip esenţial un principiu politic în numele căruia unitatea politică şi unitatea naţională trebuie să se suprapună, generator al sentimentului naţionalist care se exprimă printr-o furie pe care o suscită violarea lui sau printr-o satisfacţie pe care o procură realizarea lui, generând o mişcare naţionalistă[35].
Principiul naţionalist poate fi în unele maniere pus în joc, dar în principal el poate fi atacat de două situaţii: când frontierele politice ale unui stat dat nu reuşesc să cuprindă pe toţi membrii unei naţiuni sau, când alături de propria naţiune, Statul cuprinde şi străini. Dar cel mai sensibil este sentimentul naţionalist la situaţia în care o unitate politică este condusă de un grup care nu aparţine naţiunii ce alcătuieşte majoritatea guvernanţilor. Se poate spune că pentru Gellner "naţionalismul este o teorie a legitimităţii politice care cere ca limitele etnice să coincidă cu limitele politice şi în particular ca limitele etnice în interiorul unui stat dat să nu separe deţinătorii puterii de ansamblul poporului"[36].
Poate aşadar exista un naţionalism care cere identităţii naţionale să se exprime în propriul ei Stat, alături de alte naţiuni. Ca doctrină acest naţionalism se poate argumenta

prin dorinţa de a păstra o diversitate culturală, de a dezvolta un sistem politic internaţional pluralist şi a diminua tensiunile interne din interiorul statelor.
Acest naţionalism întemeiat pe raţiune şi reciprocitate generoasă, este depăşit de un egoism naţionalist care nu poate fi satisfăcut pentru toţi partenerii vieţii politice. Faptul acesta are o explicaţie istorică temeinică: într-o unitate politică constituită pe un teritoriu, populaţia nu este omogenă din punct de vedere etnic. Iar procentaje ale "pluritătii" etnice ale unei comunităţi nu pot fi stabilite. In plus, există o discrepanţă între numărul comunităţilor etnice pe glob, apreciate numai după criteriul lingvistic la peste 8000 şi numărul de unităţi politice numite state care este în general în jur de 200.
De aici ideea lui Gellner că la un naţionalism afirmat statal revin 40 de naţionalisme cu potenţial de irupere. în balanţă vor atârna două componente esenţiale ale naţiunii: puterea şi cultura. Puterea, instituţionalizată în Stat se vrea acoperişul unei culturi naţionale, păstrătorul ordinii în cadrul comunităţii umane. Cultura este exprimarea în valori a identităţii unei colectivităţi şi depinde de capacitatea de creaţie a elitei sale şi de măsura în care se poate difuza în societate, prin educaţie.
^ în societăţile tradiţionale elita culturală se lega strâns de e-jpercjţiul puterii de stat; în

societatea industrială cultura tinde să se universalizeze, prin destinaţie şi prin baza socială, în societatea industrială legăturile sociale, de muncă şi teritoriale se constituie ad-hoc: apartenenţa individului la un sistem de relaţii sociale este fluidă, nu cere şi nu angajează loialitatea şi identitatea membrilor săi. Se dezvoltă o entropie socială şi o egalitate care fac ca între individ şi colectivitate în ansamblu să existe puţine organizaţii efective şi contrângătoare. Naţiunea devine astfel purtătoarea unei culturi comune

188

dependentă de o infrastructură socială enormă, pe care statul este chemat să o îngrijească. Acest sistem are datoria să furnizeze societăţii în ansamblu, membrii competenţi, fideli şi demni, al căror exerciţiu în funcţiile ulterioare nu va fi influenţat de amiciţii partizane sau de subgrupuri, constituite în interiorul ansamblului comunitar. Se consideră chiar scandalos că o parte a sistemului educativ să producă diferenţe culturale şi să încurajeze as.tfel discriminarea. într-o astfel de filiaţie de idei apare interesantă tipologizarea naţionalismelor realizată de John Plamenatz pentru care există un naţionalism occidental şi unul oriental sau balcanic. Cel dintâi s-a constituit în legătură cu afirmarea unei culturi înalte, promovată în tot secolul al XlX-lea de liberalism şi urmărind o unificare politică, susţinută de valorile centralizării politice. Cu mici reajustări ale situaţiei politice *şi* ale frontierelor fiecare cultură naţionalistă s-a găsit protejată într-un Stat propriu.

în schimb naţionalismul oriental nu s-a legat de promovarea unei culturi înalte, bine definite şi codificată, delimitată pe un teritoriu. Neacţionând în numele unei culturi cristalizate, chiar dacă a tins spre aceasta, naţionalismul balcanic s-a confruntat cu celelalte naţionalisme într-un mod intolerant, pe o hartă etnografică haotică, cu numeroase dialecte. Iată ce scrie în acest sens Gellner: "aceste populaţii din estul Europei erau închise în această fidelitate complexă şi multiplă faţă de rudenie, teritoriu şi religie. Ar fi fost necesare mai mult decât câteva bătălii şi câteva acţiuni diplomatice pentru a le face conforme imperativelor naţionaliste. Ar fi fost necesare manevre culturale muşchiuloase. într-un important număr de cazuri aceasta ar fi însemnat transferuri de populaţie sau expulzări, O integrare mai mult sau mai puţin forţată şi chiar lichidarea fizică pentru a realiza această legătură strânsă între Stat şi cultură care este esenţa naţionalismului"[37].

189

Doctrine politice

Indiferent însă de tipologia naţionalismelor - scrie Gellner - ideologia care se construieşte este în general de slabă consistenţă teoretică. Ea se întemeiază pe mituri care răstoarnă realitatea, pe ideea că protejează o cultură populară când de fapt susţin o cultură înaltă; pretinde că protejează o societate populară veche când de fapt contribuie la construirea unei societăţi de masă anonimă; vrea să fie un principiu manifest, dezvoltat din el însuşi, accesibil tuturor oamenilor, când de fapt este expresia unor condiţii particulare care rup evoluţia istorică a umanităţii, o fragmentează în diviziuni, în interiorul cărora impun o omogenitate. De aici nu trebuie conchis - cum o face E. Kedourie - că naţionalismul este o aberaţie contingenţă şi evitabilă pe care gânditorii europeni au produs-o la întâmplare.

J.- Luc Chabot arăta că, asemenea altor concepte care exprimă o altă idee politică cu largă extensie şi naţionalismul suferă de "o imprecizie de sensuri şi o ambiguitate a utilizării". Unii autori îl consideră o stare sufletească, un ansamblu de trăiri care izvorăsc din ataşamentul firesc faţă de comunitatea politică naţională, faţă de valorile ei fundamentale prin care se identifică, structurate într-o moştenire cultural-politică. Altfel spus este un patriotism, care se ataşează de naţiune aceasta contituindu-se în filiaţie cu mai -vechile forme de comunitate umană. în acest sens J. Touchard dovedeşte că ideea de patrie s-a născut în Europa Occidentală în jurul secolului al Xl-lea, în condiţiile unei fărâmiţări feudale a structurilor etatice, când comunităţile umane se legau cu putere de organizarea bisericească, în episcopii. Episcopul era considerat părintele = *patres,* tuturor credincioşilor pe care îi avea în grijă. Mai târziu, începând cu secolul al XlV-lea, sub influenţa Renaşterii şi Reformei ideea de patrie se

laicizează şi se ataşează de noua formă de comunitate umană care este naţiunea. în acest

sens patriotismul devine dragoste pentru propria naţiune, pentru acţiunile menite să asigure afirmarea propriilor trăsături.
O altă grupă de autori, păstrând interpretarea iniţială, consideră naţionalismul un sentiment exacerbat care se dezvoltă în împrejurări excepţionale, când naţinea este ameninţată sau când caracteristici ale sale nu se pot manifesta din cauza limitării atributelor suveranităţii proprii şi necesare. Sunt trăiri "episodice şi conjuncturale", după cum scrie Chabot, care se atenuează dacă naţiunea îşi construieşte cadre fireşti de manifestare.
O a treia accepţiune, supusă proceselor de ideologizare consideră naţionalismul ca o concepţie despre Istoria în care este angajată Umanitatea pentru a soluţiona marile ei probleme dar care se manifestă prin viaţa şi acţiunile distincte ale fiecărei naţiuni. Absorbind primele două accepţiuni această interpretare doreşte să descopere temeiuri raţionale, filosofice, metafizice ale unui specific naţional care este ireductibil.
Acest naţionalism se poate ataşa unor curente de gândire foarte diferite faţă de altele; de exemplu, liberalismul a imaginat naţiunea ca un produs al epocii moderne în care indivizii liberi, legaţi prin limbă, cultură, producţie, viaţă politică se leagă conştient într-o naţiune şi trăiesc sentimentul apartenenţei la aceasta; dar şi mişcările socialiste şi apoi în secolul XX totalitarismele şi-au revendicat poziţiile naţionalismului, raportat la un stat naţional puternic şi la simbolurile lui (un conducător, o ideologie, un scop); dar conservatorismul şi-a făcut din naţionalism un stindard mai înalt decât celelalte întrucât în logica sa interioară ataşamentul la ideea de conservare, de valorificare a tradiţiilor, nu se poate lega mai temeinic decât de naţiune.
Cu toate acestea, naţionalismul se constituie ca ideologie a unei mişcări politice în legătură cu Revoluţia

franceză. Până atunci între comunitatea naţională, Stat şi rege se considera că există o deplină unitate susţinută de către religie. în preajma revoluţiei din 1789 principiile reprezentativităţii şi legitimităţii sunt întemeiate pe baza gândirii moderne liberale. în "Declaraţia drepturilor omului şi cetăţeanului" se specifică limpede că "principiul oricărei suveranităţi rezidă în mod esenţial în naţiune, numai de la ea emanând toate puterile". Naţiunea este concepută ca o parte a umanităţii care este construită într-o colectivitate, integrată pe baza unei voinţe generale, întemeindu-şi puterea politică în chip raţional. Dacă iniţial, în revoluţie, între popor şi naţiune este aşezat un semn de egalitate, în timp, naţiunea se constituie într-o valoare supraindividuală, căreia i se subordonează toate celelalte valori politice, devenind un obiect de cult ca într-o "religie civilă" cum dorea J. J.Rousseau. în lucrarea sa, J. -Luc Chabot aduce numeroase exemple privind modul în care "adjectivul" naţional invadează toate aspectele vieţii sociale. Sărbătorile naţionale tind să le înlocuiască pe cele religioase, drapelul, imnul, limba chiar costumul tinde să se impună întregii naţiuni. Educaţia devine naţională, monumentele istorice îşi schimbă şi ele numele, armata şi războiul devin probleme naţionale la care trebuie să participe întreaga colectivitate. Ideea naţională devine ideologie şi germinează naţionalism.
**f Cu toate acestea naţionalismul, din chiar momentul constituirii prezintă unele note distincte faţă de liberalism şi doctrinele socializante. Liberalismul concepea naţiunea ca rezultat al manifestării raţionale a voinţelor individuale de a acţiona laolaltă, astfel că întregul naţional este un rezultat al capacităţii oamenilor de a se organiza laolaltă, al unui raport de reprezentare a societăţii civile în viaţa politică. Socialismul în schimb, acordând preeminenţă societalului cerea individului să se încadreze în realitatea naţională, în ansamblul social ale cărei valori şi interese sunt supreme.

Faţă de cele două orientări, naţionalismul se distinge mai întâi prin apelul la fondul afectiv al oamenilor cărora li se cere să trăiască laolaltă în numele supremaţiei colectivităţii naţionale iar apoi prin renunţarea la construcţii ideologice complicate care nu au capacităţi mobilizatoare pentru naţiuni[38].
Legătura între ideologia naţionalistă şi practicarea ideii specificului naţional în raport cu alte naţiuni o va realiza - paradoxal - imperiul lui Napoleon, născut din procesele revoluţionare, dar instaurând o formă de viaţă politică împotriva căreia se ridicaseră revoluţionarii.
Cuceririle lui Napoleon scrie în acest sens J. Luc Chabot - seamănă în Europa principiul naţionalităţilor, care domină întreg secolul al XlX-lea comducând la o reorganizare a puterii politice în funcţie de suportul lor naţional. Anglia îşi colorează naţionalismul izvorât din nevoia de a se opune expansionismului francez, iar Spania dezvoltă o rezistenţă populară ca manifestare a propriilor interese. Germania şi Italia, până la Napoleon fărâmiţate statal vor conştientiza nevoia de a-şi făuri şi ele un stat naţional.
La acestea se adaugă creşterea imperiilor coloniale, în care naţionalismul îşi asociază hegemonismul, în plan politic şi chiar cultural.
Din aceste împrejurări istorice vor rezulta naţionalisme specifice, în dependenţă de condiţiile ţării în care se afirmă.
în Italia, unde tradiţia creştină este puternică, naţionalismul mai ales prin poziţiile afirmate de către Mazzini îşi va asocia ideea că poporul italian este un popor ales care are o sarcină istorică de îndeplinit în faţa alor naţiuni ce compun umanitatea, în planul civilizaţiei, culturii şi moralităţii. Este un naţionalism de drept divin cum îl numeşte Chabot.
în Germania, naţionalismul este ilustrat de o pleiadă

de gânditori care vor instaura o linie de gândire ce vine până la al doilea război mondial. în formulă filisofică începutul este realizat de către Fichte prin faimoasele lui "Discursuri către naţiunea germană" în care pledează pentru ideea că naţiunea germană a conservat o puritate originală, o cultură şi o limbă care face legitimă dorinţa ei de a avea un Stat propriu. Sângele său este necontaminat de cosmopolitism şi de aceea Spiritul Universal are aici cel mai puternic germene al perfectabilităţii umane. Acest specific naţional trebuie cultivat în fiecare german printr-o educaţie care să-1 facă un om nou; sarcina aceasta nu şi-o poate asuma decât statul unitar, puternic, unindu-i pe toţi germanii.
Ducând aceste idei mai departe Hegel va considera că Ideea absolută în succesiunea exteriorizărilor sale atinge un punct apoteotic în edificarea statului german. Altădată, alte state au avut rolul de a exprima spiritul istoric, devenind modele de organizare şi conducere, de promovare a civilizaţiei mai avansate a timpului. în zilele sale statul german trebuie să constituie cadrul afirmării naţiunii germane ca cea mai bună expresie a civilizaţiei creştine. Naţiunea poate singură grupa indivizii, îi poate forma într-un spirit care îi este propriu şi care este cel mai bine exprimat de statul şi conducătorii săi. Prin naţiune umanitatea încetează de a mai fi o abstracţie dobândind şi concretitudine. -^După Chabot, apogeul naţionalismului în Europa este cuprins între anii 1870-1945 perioadă în care logica lor bazată pe ideea legitimităţii fiecărei naţiuni de a-şi afirma identitatea faţă de celelalte va declanşa mari confruntări armate (deci o asociere cu militarismul, dar şi importante măsuri de ordin cultural ideologic pentru a se impune structurilor spiritualităţii. Se urmăreşte forjarea unei noi etici în care dragostea de patrie, de naţiunea-stat devine valoarea supremă. întrucât în manifestarea acestui sentiment există grade felurite naţionalismul va cere ierarhizarea poziţiilor

sociale, a naţiunilor între ele, dezvoltând xenofobia, rasismul şi mai apoi antisemitismul.

Prin Nietzsche şi M. Barres naţionalismul tinde să se întemeieze pe instincte şi simţuri, ca un mobil vital cu rădăcini în însuşi procesul de antropogeneză. Elitismul nietzschean se va desfăşura şi asupra naţionalismului pentru a afirma că umanitatea se împarte în două tipuri de populaţii: de stăpâni şi de sclavi.
Germanilor li se rezervă desigur cea dintâi ipostază M. Brres va întemeia un naţionalism republican prin ideea că fiecare individ aparţine familiei, rasei şi naţiunii sale într-un mod determinat de tradiţie, care se impune în tot ceea ce face şi gândeşte un om. Un naţionalism monarhist va dezvolta în schimb Ch. Maurras. Ideea sa de bază este aceea că se poate demonstra ştiinţific caracterul universal al relaţiei dintre o naţiune şi regele său, identitatea între cei doi termeni. Un naţionalist conştient de rolul său - scrie susţinătorul "Acţiunii franceze" admite ca regulă metodică faptul că un bun cetăţean subordonează sentimentele, interesele şi sistemele sale binelui patriei. El ştie că patria este condiţia ultimă a bunăstării sale şi a bunăstării concetăţenilor săi. Garanţia acestei legături este dată de monarhie care încarnează continuitatea naţională, fixată de tradiţii, care asigură naţiunii o autoritate unică, responsabilă şi independentă faţă de acţiunile partidice. Democraţia, republica, parlamentarismul izvorăsc dintr-un liberalism care a dezlănţuit strategiile individuale, calculul de interese exprimate în bani, deci un lanţ de fenomene decadente. Domnia banului, individualismul, cosmopolitismul, liberul-schimb datorate evreilor, masonilor şi protestanţilor îl conduc pe Maurras la teze antisemite, xenofobe, rasiste. Cu toate acestea, în 1940, când se vehiculau ideile unui spirit european pe care l-ar fi asigurat Germania nazistă pentru a face plăcere ocupanţilor unei bune părţi a teritoriului Franţei, Maurras a ripostat ferm susţinând

că fiecare naţiune are şi va avea specificul său. Orice încercare de a-1 subordona vreunui program politic internaţionalist este sortit eşecului. Pornind de la această apreciere el a fost printre cei dintâi care a susţinut caracterul artificial al U.R.S.S.[39]
Punând faţă în faţă diversele forme de manifestare a naţionalismului, A. Grosser arată că atât timp cât naţiunea ocupă un loc privilegiat printre grupurile de referinţă, între tipurile de solidaritate trăită, cu toate dificultăţile pe care le antrenează varietatea situaţiilor, credinţelor şi politicilor practice şi naţionalismul ca ideologie, ca principiu de comportare a indivizilor, a organizaţiilor şi guvernelor va rămâne o temă de actualitate. Ca o componentă a culturii politice, privită ca ansamblu de legături ale trecutului cu credinţele şi comportamentele prezentului, naţionalismul se explică prin valorile fundamentale ale comunităţii pe care le perpetuează dar şi prin identitatea ei actuală, prin simbolurile şi valorile trăite în interior şi prezentate în afară[40] .
Astfel, în Franţa statul unitar a precedat sentimentul naţional pe când în Germania cel puţin până în 1870 căutarea unui cadru etatic, care să ofere o ordine juridică şi politică unei naţiuni dispersate, a conferit naţionalismului german o anumită culoare şi forţă, în relativă independenţă de alcătuirea^ federală. împrejurările istorice au dat naţionalismului german o coloratură politică şi ideologică prin care se situează în linia concepţiilor conservatoare şi autoritare. El se deosebeşte astfel de naţionalismul american născut în lupta pentru independenţă şi pentru drepturile omului, pentru constituţionalism şi libertate cetăţenească chiar dacă şi aici s-a manifestat intoleranţă, agresivitate, şovinism şi rasism. însă în S.U.A. valorile politice fundamentale sunt liberale.
în Franţa conceptului de naţiune al naţionaliştilor de dreapta se opune cel de naţiune al patriotismului jacobin. Dar

ele s-au manifestat simultan astfel că indiferent de forţa politică aflată la putere Franţa a acţionat în numele aceluiaşi tip de naţionalism.

în Germania în schimb, localizarea ideii de naţiune la stânga sau la dreapta a fost succesivă. Până la revoluţia din 1848 naţionalismul german se împletea cu valorile liberalismului căci cerea legitimitatea puterii poporului. Mai apoi unitatea naţională statală s-a făcut într-un stat autoritar până la 1918. Un naţionalism pe baze democratice se va manifesta cu dificultate în Germania şi numai până în 1933, când venirea la putere a lui Hitler, va impregna naţionalismului sensurile totalitarismului.
Astăzi, naţionalismul german se susţine pe de o parte pe o dezvoltare economică deosebită care naşte mândria de a fi poporul cu cel mai mare potenţial economic material iar pe de altă parte pe conştiinţa că se poate integra structurilor europene şi mondiale chiar dacă asupra lui apasă încă povara unui trecut în care "Deutschand uber alles" n-a însemnat, că în secolul al XlX-lea când s-a născut, ca Germania să fie valoarea supremă pentru orice german oriunde şi oricând, ci a exprimat voinţa de dominaţie asupra altora.
Cu toate acestea, în structurile politice ale Germaniei în 1964 şi-a făcut apariţia un partid de dreapta, naţional democrat, care susţinea fragilitatea dezvoltării economice a ţării, pericolul pe care îl reprezentau muncitorii străini, capitalurile din afară, concesiile guvernelor faţă de procesele de integrare europeană, discrepanţele în dezvoltarea diferitelor landuri, inadmisibilitatea renunţării la reunificarea Germaniei, slăbiciunea sistemului politic instituţional care trebuie să acţioneze de o manieră autoritară.
Statisticile au pus în evidenţă faptul că acest partid s-a bucurat de un oarecare sprijin în acele zone ale Germaniei în care altădată a fost puternică mişcarea naţional-socialistă ceea ce înseamnă că pentru mulţi germani opţiunea de dreapta, de

r

tip naţionalist, este hrănită de istorie, de vechiul tip de naţionalism.
Dar consolidarea economică a Germaniei, integrarea ei în structurile europene, consolidarea trăsăturilor de viaţă politică democratică nu au îngăduit creşterea acestui partid. Faptul se explică şi prin aceea că marile partide politice şi-au asumat obiective ale afirmării naţiunii germane .
în lumea contemporană destinul naţionalismului este controversat. în Europa Occidentală naţionalismul nu mai este o ideologie cu cuprindere socială amplă chiar dacă răbufniri - uneori violente - marchează actualitatea vieţii politice. Transpus în planul competiţiei de valori economice şi culturale el este gardat de procesele de integrare europeană in care prelevează apropierea dintre parteneri şi nu orgoliu naţionalist. Dar în Franţa Frontul Naţional condus de Le Pen, în Italia Mişcarea Socialistă sunt exemple privind recrudescenţa posibilă a naţionalismului.
în Europa de Centru şi de Est, prăbuşirea sistemului socialist, pe lângă structurile democratice care tind să se consolideze, se manifestă şi o serie de tendinţe naţionaliste . Exemplul cel mai viu, prezentat de H. Carrcre d'Eucosse, este oferit de prăbuşirea U.R.S.S. şi de afirmarea cu forţă a ideii naţionale în fostele republici sovietice; exemplul fiind dat chiar de Rusia în care partidul lui Jirino^ski* se face purtătorul de cuvânt al unui naţionalism imperial nu lipsit de dorinţa păstrării statutului de super-putere pentru Rusia în locul vechiului imperiu. Asemenea mişcări se pot constata şi în celelate ţâri post-socialiste dar cazul cel mai plin de semnificaţie este cel al fostei Iugoslavii unde, un război tragic nu poate, până la această oră, soluţiona problemele constituirii unor state pentru principalele naţiuni care se confruntă.
în afara Europei naţionalismele s-au dezvoltat mai întâi în procesele de decolonizare, ca dorinţă de a marca

identitatea unei comunităţi. în realitate cum bine scrie Châbot, în Africa şi Asia este vorba mai degrabă de a da o naţiune unui stat decât de a crea un Stat naţional. De aici numeroasele conflicte etnice care marchează şi astăzi lumea ţărilor în curs de dezvoltare. La acestea se adaugă naţionalismele susţinute religios aşa cum este sionismul şi islamismul care, pentru a se afirma nu pregetă să angajeze "războaie sfinte", să lupte împotriva civilizaţiei occidentale, să instituie regimuri politice teocratice[43].
Naţiunea este un dat al onticului social-politic, cultural şi istoric de o incontestabilă complexitate, care s-a constituit în anumite împrejurări de loc şi de timp care pot fi descrise printr-un set de parametri, evoluează în legătură cu anumiţi factori care acţionează cu ponderi şi intensităţi schimbabile, influenţează viaţa oamenilor sub aspectul convieţuirii lor, al constituirii universului lor cultural, al afirmării personalităţii proprii, individuale şi colective, al realizării schimbului de valori, de la planul local la cel
4-4
universal .
Pusă în termenii analizelor politice actuale, problema naţinii şi deci a naţionalismului generează trei poziţii fundamentale.
Cea dintâi susţine caracterul perimat al acestei entităţi produsă de istorie care, în situaţia actuală trebuie să cedeze locul unei comunităţi mondiale care trebuie să-şi gândească problemele din perspectiva întregului, a umanităţii. Lste concepţia numită holistă (grecescul *holos* = totalitate) pentru care societatea trece de la modul de viaţă naţional la cel global, post-industrial, de la sfera naţiunii-stat la comunitatea mondială superioară.
Acest pasaj s-ar realiza în trei etape : de la afirmarea conştiinţei de sine la cea a deciziilor la multiniveluri şi apoi la homeostazia globală, la un sistem internaţional care pentru a se autoregla trebuie să obţină de la fiecare stat un

comportament funcţional. Naţiunea apare ca un subsistem care nu se poate integra atmonios în comunitatea mondială privită ca un întreg, ca un sistem.
Sintetizând concepţia holistă E. Florea îi prezintă astfel principalele teze:
1. naţiunile şi statele naţionale se dovedesc a fi subsisteme disfuncţionale ale sistemului global;
2. s-ar impune înlocuirea treptată a subsistemelor disfuncţionale cu altele noi, superioare, apte să joace rolul impus de sistemul global;
3. conştientizarea acestei necesităţi pe calea formării unei opinii publice mondiale, receptivă la ideea contopirii popoarelor într-o comunitate globală;
4. necesitatea unei acţiuni umane dirijate şi programate pentru a orienta indivizii, grupurile şi popoarele spre acceptarea raţională şi afectivă a saltului la comunitatea supranaţională[45].
Cea de-a doua orientare consideră că naţiunea s-a constituit ca o formă de comunitate umană artificială întrucât nu a ţinut seama de deosebirile regionale, de caracterul pestriţ din punct de vedere etnic al oricărei populaţii. în faţa marilor probleme care sunt comune întregii omeniri răspunsurile sunt regionale, încărcate de particularisme pe care efortul modern de constituire a naţiunilor le-a anihilat, le-a tofmt în unităţi de viaţă uniformizatoare. Naţiunea trebuie spartă în regiunile ei tradiţionale iar o viitoare unire mondială (sau zonală) va fi expresia integrării acestor comunităţi. S-ar rezolva astfel toate problemele false pe care le-a generat naţionalismul şi în primul rând nevoia afirmării particularismului local, ca semn al diversităţii capacităţilor umane de creaţie iar apoi s-ar soluţiona şi problemele minorităţilor naţionale.
O a treia poziţie susţine că naţiunile sunt forme de comunitate umană cu rădăcini istorice atât de puternice încât

trăsăturile lor definitorii nu pot fi dislocate nici de schimburile economice nici de cele informaţionale, culturale, nici de cele politice.
Naţiunea scria D.D. Roşea în 1943, este rezultatul unei legi a Naturii, a legii diferenţierii care se confundă cu noţiunea de propăşire, de progres. Se poate deci susţine că ori de câte ori un neam sau o naţiune luptă pentru a-şi păstra existenţa şi individualitatea sa etnică acel neam sau naţiune se găseşte în acord cu legile imanente ale firii. Numai biologismul de joasă speţă poate considera că în virtutea legilor naturii naţiunile cele mari le pot învige pe cele mici.
"Naţiunile - scrie autorul «Existenţei tragice» - nu sunt numai varităţi zoologice ale unei speţe şi ca atare voite oarecum de Natură ci naţiunile apar ca fecunde pepiniere de craţie spirituală originală, mijloace eficace în vederea realizării ţintelor urmărite de spirit, vehicol şi cadru potrivit şi durabil pentru viaţa spiritului, pentru cultură. Ficare naţiune, fiecare popor reprezintă o valoare unică în lume căci toate popoarele câte sunt şi cum sunt, sunt egale în faţa Tatălui Ceresc; este o egalitate în drepturi care nu înlătură inegalitatea de puteri şi de însuşiri"[46].
Parafrazânt pe Kant se poate spune că "dreptul fiecărui popor are ca limită dreptul celorlate", ceea ce nu înlătură competiţia întru creativitate între popoare şi naţiuni şi nici schimbul valorilo pe care le creează.
Atât timp cât naţiunea va însemna legătura obiectivă dintre oameni aparţinând aceleiaşi etnii, având o origine comună, o limbă, tradiţii, cultură, o viaţă socială şi politică va căuta să conserve această unitate, să o stimuleze în sensul creaţiei istorice[47]. Un asemenea naţionalism nu trebuie să sperie pe nimeni. El va alimenta un patriotism autentic, pe baza căruia poate fi angajată orice competiţie în sfera valorilor autentice. Ceea ce este reprobabil este naţionalismul imperial, xenofobia, şovinismul, ca expresii ale exacerbării
201
sentimentului de apartenenţă la o naţiune, pe care întreaga evoluţie a epocii moderne le-a sancţionat cu putere, chiar daca preţul plătit a fost deseori greu de măsurat.
Naţionalismul pozitiv rămâne o puternică motivaţie a proceselor de apropiere în respect şi demnitate dintre state şi popoare, în măsura şi cu intensitatea pe care o resimt fiecare dintre ele.
Din convingerea că naţiunea are rădăcini adânci în vremurile memoriale ale comunităţii umane date rezulta în chip firesc o atitudine de respingere a oricăror tentative teoretice de a submina conceptul naţiunii şi totodată a celor practice, de integrare formală sau informală a unei naţiuni în sisteme politice supranaţionale.
în filiaţia de idei pe care se construieşte această viziune asupra naţiunii un punct de sprijin de cel mai înalt preţ ne este oferit de gândirea lui L. Blaga, profund legat de demonstrarea ideii că unitatea naţională, pentru păstrarea căreia au acţionat secole de-a rândul masele populare, se constituie într-o valoare ce marchează aidoma firului roşu. întreaga istorie a românilor, cu o constanţă şi o generalitate care a mobilizat toate marile sau micile fapte de creaţie materială şi spirituală, idee centrală în jurul căreia a gravitat fapticul istoric.
Ideea unităţii - trăită şi exprimată de toţi membrii comunităţii rămaşi anonimi ori cu numele încrustate în memoria continuităţii pe acest teritoriu - a putut fi împiedicată temporar de voinţe potrivnice, aşa cum au fost ale marilor imperii cu care ne-am învecinat, dar ea nu s-a şters niciodată nici din cugetul cărturarilor patrioţi, nici din spiritul oamenilor simpli, încât, pe drept cuvânt, putem spune că diferitele momente istorice prin care s-a realizat unitatea naţional-statală au fost de fapt paşii reconstituirii unei unităţi dintotdeauna a poporului român, constrâns să-şi ducă existenţa în formaţiuni statale distincte.
202
Blaga se înscrie în acest sens într-o filiaţie de idei ce-şi are începuturile scrise în Nicolae Olahus, în lucrările lui Grigore Ureche şi Miron Costin, ale lui D. Cantemir şi Petru Maior căci pentru toţi ideea unităţii poporului român se întemeiază pe originea sa comună, pe

unitatea de limbă, pe cultura materială şi spirituală unitară.
întreaga noastră istorie face proba unei capacităţi creatoare de forţă unică şi de necontestată originalitate a poporului român care îşi are unitatea în matricea stilistică; este o istorie care subsumează o întreagă preistorie cum ne spune Blaga în "Fiinţa istorică" în care, acumulările unitare de experienţe creatoare au intrat în subconştientul colectiv, s-au constituit în permanenţe ale unui mod de a fi specific, centrat pe stat. în acele vremuri imemoriale s-au pus temeliile unei culturi originale care îşi trimite în istorie liniile ei fundamentale, caracteristice, definitorii[48].
Specificul nostru naţional rezidă aşadar într-un câmp stilistic, cultural care în ciuda interferenţelor cu alte câmpuri stilistice, îşi păstrează originalitatea, lucrul este exemplificat cu Transilvania însăşi în care se află în raport de contiguitate mai multe câmpuri stilistice. Dar Blaga a scris totodată pagini în care s-a ridicat împotriva tendinţei de a considera că marile provincii istorice româneşti ar fi făurit fiecare în parte un stil cultural distinct. El dovedea o superioară detaşare de orice tendinţe regionaliste de interpretare a culturii noastre pe care o aşezase sub semnul unei unităţi atât de puternice încât caracteristicile ei fundamentale izvorau dintr-un fond inconştieint colectiv, dintr-un apriorism românesc. "Să nu sperie termenul - scrie Blaga - în fond acest apriorism nu înseamnă altceva decât o circumscriere filosofică mai pregnantă a afirmaţiunii despre existenţa unor factori stilistici activi, care îşi pun pecetea neîndoielnică pe produsele geniului nostru etnic".
Formulând teza unui specific naţional întemeiat

cultural pe determinante stilistice acumulate în istorie şi mai ales preistorie, Blaga a susţinut cel puţin două idei care asigură categoriei sale de naţiune un caracter peren: cea dintâi subliniază principiul echivalenţei culturilor, din care era dedusă în linia unui înălţător umanism ideea egalităţii naţiunilor şi raselor într-o vreme în eare, sub influenţe din afara ţării şi străine spiritualităţii româneşti, "se auzeau glasurile unui mesianism cu toată flora sa de ficţiuni" - după expresia lui Blaga. în măsura în care fiecare naţiune îşi are specificul într-un stil cultural ireductibil la alte stiluri culturale, fără putinţă de a le ierarhiza, căci sunt echivalente, sunt constituiri ale unui mod specific ficărei comunităţi de a reacţiona în istoria sa la împrejurările ce o făţuiesc "a considera - scrie Blaga - o naţiune sau o rasă ca fiind inferioară altora, este filosofic, o aberaţie".
Cea de-a doua idee susţine că specificul naţional, în ciuda determinării sale în ultima analiză în subconştientul colectiv, este deschis dialogului, este fertil prin determinarea manifestărilor culturale reale specifice dar şi prin capacitatea de a se orienta spre alte stiluri culturale, de a se angaja în schimburi de valori. "Interacţiunile spirituale de aiurea" pot prinde în reţeau lor, cu material şi forme, manifestările matricii noastre stilistice dar lui Blaga i se pare de primă importanţă faptul afirmării ei suverane, al preluării firului de continuitate şi unitate naţională pe care le-au lăsat înaintaşii. Uneori Blaga crede că acest fir a fost întrerupt după domnia lui Ştefan cel Mare silind poporul nostru să se retragă din istorie "să o boicoteze printr-o retragere în sine, într-o viaţă" de tip organic dar care să fie în măsură să-i perpetueze caracteristicile, unitatea. Lui Blaga acest fapt îi apare ca fiind o ratare istorică a posibilităţii de a trece la un tip superior de viaţă; deşi nu a împiedicat persistenţa unui câmp stilistic românesc înţeles ca un anasamblu de "forţe care se imprimă plăsmuirilor şi produselor spirituale ale omului". Tot ce a

luat fiinţă într-un câmp stilistic - scrie autorul "Fiinţei istorice" - poartă pecetea acestuia, adică "orice manifestare creatoare a omului, fie că aceasta ţine de mit, fie că ţine de tehnică, fie că ţine de religie sau de producţia economică, fie că ţine de metafizică sau de organizaţia de stat, fie că ţine de artă sau de lumea filosofică ca atare".

Deşi nu există stiluri pure, culturile oferind spectacolul unor interferenţe stilistice pe glob şi în istorie, Blaga crede că orice operă de cultură creată de un autor poartă amprentele câmpului său stilistic originar, chiar dacă destinul personal îl ţine departe de viaţa comunităţii sale. Astfel, de exemplu, este privit Dimitrie Cantemir şi Iuliu Cezar, unul pentru expresivitatea gândirii filosofice, istorice faţă de spaţiul românesc, celălalt pentru că acţiunile politice îi exprimau un câmp stilistic roman integrat cu un altul elenistic.
Nu este, fără îndoială în acest cadru, semnificativă discutarea unor asemenea exemplificări după cum nu este locul unei analize a ierarhiei componentelor unui câmp stilistic. Coroborate cu liniamentele fundamentale ale sistemului de gândire, determinaţiile conceptului de naţiune, care îi conferă acesteia unitate, sunt şi la Blaga un rezultat al dezvoltării istorice a comunităţilor umane care au precedat-o.
Istoricitatea nu este însă dublată de o adevărată ierarhie a valorilor care determină specificul unei comunităţi umane. Factori obiectivi de natură social-economică nu pot fi supliniţi de cei oferiţi de împrejurările naturale ale antropogenezei oricât de semnificativi ar fi ei prin prisma psihologiei sociale, după cum "fondul aprioric românesc" ar rămâne gol de orice semnificaţii dacă Blaga nu l-ar fi umplut cu rafinate analize ale manifestărilor culturale reale, rezultate ale capacităţilor creatoare ale poporului nostru, ce fac proba unei profunde unităţi naţionale.
întâlnirea cu Lucian Balga este sub acest unghi nu numai expresia unui cuvenit respect

faţă de un spirit tutelar al neamului nostru ci şi a unei căutări în gândirea sa de puncte de sprijin pentru generaţiile viitoare.

c. Ţărănismul

în logica conservatorismului, apelul la ţărănime, ca forţă socială păstrătoare a unor tradiţii îndelungate capabilă să perpetueze un specific naţional-cultural dar şi să susţină o evoluţie organică a societăţii, pare cu totul firesc chiar dacă, pe plan european, masivele procese de industrializare reduc nu numai contribuţia agriculturii la sporirea avuţiei sociale ci şi ponderea clasei ţărăneşti în structurile sociale (în ţările dezvoltate ea nu trece de 3-5 la sută în ansamblul populaţiei active); pentru a nu evoca şi restructurarea din interior a caracteristicilor de grup social distinct, deoarece stilul de viaţă, de gândire şi formaţia culturală a ţăranului tradiţional se schimbă radical. Cu toate aceste mutaţii în condiţia ţărănimii, pentru mulţi autori ea rămâne un factor de stabilitate şi continuitate social-istorică iar viaţa la sat şi economia lui naturală încărcate de virtuţi.
Ţărănimea este forţa socială capabilă să susţină un evoluţionism istoric, să asimileze treptat şi cu măsură echilibrată noile cadre de viaţă social-politică, asupra cărora sâ-şi pună amprenta propriile sale soluţii.
în România doctrina ţărănistă s-a putut dezvolta în dependenţă de ponderea masivă a ţărănimii în structura generală a populaţiei, în condiţiile în care asimilarea structurilor capitaliste de producţie şi a sistemului politic corespunzător întâmpină o puternică rezistenţă. în a doua

jumătate a secolului trecut un întreg climat spiritual se construia în legătură cu nevoia promovării specificului naţional al poporului nostru, cu dezvoltarea unor "forme" instituţionalizate şi normative legate de "fondul" problemelor reale ale societăţii româneşti, care nu îngăduia salturi, revoluţii (aşa cum susţinea T. Maiorescu în judecarea revoluţiei paşoptiste).
în acest context se dezvoltă în România o serie de

curente de gândire (junimism, semănătorism, poporanism, gândirism şi trâinism) cu un puternic conţinut conservator, animate de o viziune evoluţionist-istorică, de o critică la adresa formelor de civilizaţie modernă, de un apel la tradiţiile şi felul de a fi al poporului român, de o dorinţă de a rezolva ceea ce în epocă se numea "chestia ţărănească". Problemă reală pe care Eminescu o semnalează în "Timpul" cu o vigoare rar întâlnită: "Niciodată ţăranul nu a fost mai mizer decât azi, niciodată sarcinile ce i s-au impus mai grele, niciodată regimul alimentar mai râu, niciodată munca mai multă, niciodată clasele curat conservatoare care nu produc absolut nimic, mai numeroase şi mai lacome de bani" .
în înţelegerea stării ţărăneşti pot fi invocate numeroase explicaţii. Mai întâi este vorba de o dezvoltare de loc organică a economiei româneşti a timpului, creindu-se disfuncţionalităţi între industrie, agricultură,, comerţ şi finanţe. Apoi trebuie avut în vedere faptul că sistemul de producţie în agricultură nu stimula modernizarea ei, nici marii latifundiari nici ţăranii nefiind interesaţi în dezvoltarea unor tehnologii noi. Ion Bulei citează statistici după care, în 1872, suma cheltuielilor importului de maşini şi unelte agricole era de 1723017 franci în vreme ce în acelaşi an se importa încălţăminte în valoare de 3577735 franci, ţesături de bumbac^de 7219244 franci şi bijuterii de peste două milioane. .
Acelaşi autor arată că, la sfârşitul veacului al XlX-lea şi începutul celui de-al XX-lea, agricultura românească era în plin cerc vicios iar exploatarea ţăranilor luase o cale fără oprire. Conservatorii, cărora le-ar fi revenit rolul de a îndruma această ramură n-au fost în măsură să o adapteze la noile forme de producţie şi implicit să ocrotească o ramură atât de necesară ţării. Ca oameni politici, conservatorii erau în primul rând mari proprietari satisfăcuţi de statutul de cheltuitori consumatori.

Promovarea intereselor ţărănimii va fi asumată în ultimele decenii ale secolului trecut de către Constantin Dobrescu-Argeş pentru care marginalizarea socială şi politica a ţărănimii şi a păturilor sociale de la sate trebuie depăşită printr-un angajament politic distinct atât faţă de liberali cât şi faţă de socialişti[51]-.
In contextul epocii aceste preocupări nu erau singulare căci se găsesc în Rusia, în Germania, în Belgia şi în alte state fiind centrate pe ideea că în agricultură, spre deosebire de industrie, mica proprietate (în speţă de familie) respectiv mica gospodărie bazată pe munca proprie şi nu pe munca salariată are stabilitate. Pornind de aici, în numele ideii ca ţărănimea este o clasă unitară, o srie de militanţi şi gânditori între care I. Mihalache, P. Suciu, V. Madgearu vor acţiona pentru elaborarea unui program politic de bază a unui partid ţărănesc. Acesta se naşte la 5/18 decembrie 1918 şi va funziona cu Partidul naţional în 1926.
Teza principală pe care o vor susţine ţărăniştii este aceea că spre deosebire de evoluţia industrială, în care proprietăţile mici se concentrează în cele mari, în agricultură cele mari se fărâmiţează în mici, dar pe cale lentă. Ceea ce înţelegem noi prin o mică proprietate - scria I. Mihalache -este acea întindere de pământ cultivabil potrivită capacităţii de muncă a plugarului şi a familiei sale[52].
Superioritatea economică şi socială a gospodăriei ţărăneşti va fi nucleul concepţiei ţărănismului eleborată de către Virgil Madgearu. El arată că structurile de producţie din

agricultura românească se află sub influenţa mai multor factori (creşterea populaţiei, schimbarea raporturilor pieţei, progresul tehnic) care au acţiune spontană. întrucât agricultura este baza vieţii economice (nu neapărat în opoziţie cu alte ramuri) statul trebuie să intervină în aceste procese, fără a afecta independenţa producătorului. Intervenţia statului trebuie să se îndrepte spre voinţa şi raţiunea gospodarilor

agricoli, direcţionând încercările lor creatoare spre formele cele mai raţionale[53].
în acest sens statul trebuie să elaboreze o lege a cooperaţiei, fără a se amesteca în activitatea cooperativelor, în acest sens Madgearu are propoziţii foarte clare de detaşare a viziunii cooperatiste faţă de doctrina socialistă, lucru pe care îl vor pune în evidenţă şi alte personalităţi ale doctrinei ţărăneşti (G. Maladenatz, Mihail Ghelmogeanu, I. Răducanu, I. Mihalache).
Desigur, ideea cooperaţiei nu aparţine ţărănismului, dar încercarea de a o materializa în contra evoluţiei capitaliste şi a liberalismului a fost o preocupare pentru a scoate ţăranul din izolare şi a-1 introduce în mecanismele economico-financiare moderne.
Gospodăria ţărănească modernă nu poate fi concepută fără legături cooperatiste, care apar ca instituţii prin care să se răspândească un nou tip de organizare a producţiei agricole, să se realizeze o difuzie a cunoştinţelor ştiinţifice necesare agriculturii, precum şi o înzestrare cu maşini, unelte perfecţionate, seminţe selecţionate. Asociaţiile cooperatiste ţărăneşti se constituie din unirea intereselor gospodăriilor ţărăneşti bazate pe muncă în domeniul producţiei, desfacerii, aprovizionării, consumului şi creditului şi desfăşoară o activitate protejată de către stat; nu la modul autoritar ci ca stattljs drept, democratic folosind pârghii specifice pentru a ajuta ţărănimea.
Pentru Madgearu dezvoltarea cooperaţiei ţărăneşti trebuie să parcurgă două etape:
a. organizarea cooperaţiei pentru aprovizionarea cu mijloace de producţie a agriculturii şi a cooperaţiei pentru desfacerea produselor agricole. Când această organizare va atinge o maturitate, se va obţine o creştere a bunăstării clasei ţărăneşti, îngăduind trecerea la etapa următoare;
b. organizarea prelucrării produselor ţărăneşti ca

moment al începutului industrializării producţiei la sate. într-o ţară agricolă, credea Madgearu, acesta este procesul care duce la adevărata industrilizare, la prelucrarea primă a tuturor produselor sătenilor prin organizarea cooperativă.
O organizare de tip cooperatist va fi baza întregului regim politic, al cărui nucleu îl va cionstitui statul ţărănesc. Principiul acestuia a fost enunţat mai devreme de către C. Stere în formula democraţiei rurale, concretzând un anumit romantism economic care exaltă rolul micului proprietar[54].
Satutul ţărănesc se întemeiază pe o democraţie socială de tip solidarist, opusă democraţiei individualiste de tip liberal în care individul - născându-se într-o societate constituită - datorită legii solidarităţii universale este egal cu ceilalţi în drepturi şi obligaţii, indiferent de naţionalitate, rasă şi ordine socială. Fiind un stat al realităţilor, statul ţărănesc trebuie să intervină în păstrarea unui echilibru dintre industrie şi agricultură, dintre producţie şi consum^
.
în economia dirijată, credea Madgearu, se poate întrezări începtul unei noi epoci economice, în care, în locul dezechilibrului ce caracterizează viaţa economică a capitalismului contemporan să se instaureze un echilibru economic ca piatră unghiulară a unei structuri economice rânduite metodic şi calculate în mişcările ei de mai înainte.
Pentru autor libera concurenţă promovată de către liberalism nu este reglator al vieţii economice dovadă fiind faptul că peste tot în lume statele adoptă programe de prevenire şi

combatere a depresiunilor, de organizare a aparatului de producţie. în acelaşi timp însă sunt respinse şi căile de socializare, de organizare etatică a producţiei dar şi cele capitaliste. Preconizând un stat ţărănesc autorii doctrinei au avut în vedere doar recunoaşterea şi stimularea rolului social-politic al ţărănimii, ridicării standardului de viaţă al celor care iau parte la muncă. Este simptomatică sub acest unghi aprecierea lui C.R. Motru care scria că "idealul

ţărănesc este sânât-.' .a şi continuitatea"
sa
înmulţească familiile ţărăneşti, în care tradiţiile neamului să-şi asigure
Cum este şi firesc să se înlănţuie lucrurile, idee a face parte dintr-un capitol de prezentare a ţărănismului inclus în 1936 în lucrarea "Românismul - catehismul unei spiritualităţi" în care se scrie că este necesară restaurarea continuităţii, continuarea instituţiilor tradiţionale a satului.
Elementele doctrinei ţărăniste au stat la baza activităţii Partidului Naţional Ţărănesc, participant la guvernarea ţării din perioada interbelică. Deşi a avut câteva aripi (de stânga, reprezentată de V. Madgearu, D. Dobrescu, P. Andrei; de centru, avându-i ca personalităţi pe A. Călinescu, M. Costăchescu, M.Ralea şi de dreapta în frunte cu I. Maniu, I. Mihalache şi A. Vaida-Voievod, aceşti trei fruntaşi politici ilustrând direcţii programatice distincte), P.N.T. a acţionat relativ unitar în guvernare deşi cu multe inconsecvenţe[57].
Alături de P.N.T., în numele ţărănimii şi al problemelor ei acţionau şi alte forţe politice (Partidul Ţărănesc Radical, Partidul agrar) unele fiind dizidente. La alegerile din 20 decembrie 1937, P.N.T. a obţinut 20,40 la sută din voturi, fiind al doilea mare partid politic al ţării . Dizolvat în perioada comunistă el s-a reînfiinţat după 1989 ca partid democrat-creştin.

d. Elitismul

Una dintre direcţiile de afirmare a gândirii conservatoare a fost dezvoltată de către elitism, de către autorii ataşaţi ideii că, fie în ansamblul societăţii, deci în toate sferele ei de activitate - inclusiv în politică - fie numai aici, rolul determinant aparţine sau ar trebui să aparţină elitelor. De aceea cum scria şi Paolo Zannoni, problema elitei este una dintre cele mai largi dezbătute în cadrul ştiinţelor politice, fie de către partizanii ei, fie de către adversari, fiind o temă de reflexie prezentă în sistemele de gândire filosofice, sociologice, morale, juridice, estetice; chiar dacă nu există decât foarte puţine elemente comune definitorii pentru termen. în plus, se vorbeşte despre un spirit elitist al formelor de organizare şi conducere a unei societăţi exprimat prin o serie de termeni care vor să denote aceiaşi realitate dar nu totdeauna reuşesc. în acest caz este nevoie de încadrarea termenilor ce vehiculează simboluri elitiste în ansamblul gândirii celor ce îi utilizează[59].
Deosebirilor de conţinut ale termenilor li se adaugă cele ce provin din onticul social-politic, întrucât, în diversele societăţi şi în diverse momente istorice ale evoluţiei lor, diverse realităţi au fost considerate elitere, de unde problema plină de dificultăţi, pentru politologie în primul rând, de a degaja un concept relevant prin conţinuturile lui pentru ştiinţă. Parafrazându-1 pe Hegel se poate scrie că, în fond, fiecare societate îşi propulsează elitele pe baza propriilor criterii şi a resurselor de care dispune, are astfel spus elitele pe care le merită.
în această observaţie şi-ar putea afla explicaţia faptul că, în afara unor construcţii de filosofie socială de-a lungul timpului elitele au preocupat în mod deosebit pe sociologi, dornici să afle compoziţia lor socială, căile de recrutare, universul de viaţă proprie pe care şi-1 creează; abia în

perioada postbelică, în legătură cu constituirea şi consolidarea ştiinţelor politice, elitele au fost privite prin prisma naturii lor politice, a poziţiilor pe care şi le asumă într-un sistem politic instituţional şi reglementativ ce exprimă un "aranjament" al voinţelor unei societăţi de a-şi structura raporturile de organizare şi conducere de ansamblul, de afirmare a identităţii proprii, a puterii de a-şi conştientiza ceea ce este şi ceea ce vrea să fie.
în consecinţă termenul de elită poartă cu sine o serie de neclarităţi izvorâte din dificultatea determinării semnificaţiei lui şi a extensiei de conţinut marcate de P. Zannoni prin ambiguitatea şi imprecizia sa.
Ambiguitatea provine din faptul că termenul de elită este prezent în felurite momente istorice, la diferiţi autori şi în sisteme de cultură diferite, astfel că a desemnat fenomene sau trăsături ale unui fenomen, diferite şi ele; acelaşi cuvânt este investit cu semnificaţii diferite, realizându-se cu dificultate o anumită univocitate. Dar ambiguitatea provine şi din faptul că pentru a desemna aceleaşi fenomene şi procese social-politice sunt utilizaţi termeni feluriţi al căror conţinut nu se suprapune în întregime, deci nu apar ca vocabule sinonime.
O explicaţie a ambiguităţilor şi impreciziilor este de origine lingvistică: elita, provenind din limba latină *(eligere)* pe filiaţie franceză, oligarhie şi aristocreţie provenind din limba greacă *(oligos* = puţin, *aristos* = ales), clasă conducătoare şi clasă politică, prezentate mai ales în gândirea engleză, ar desemna după T.B. Bottomore, existenţa în orice societate a unui grup restrâns de membrii, a unei minorităţi care se distinge după unul sau mai multe criterii faţă de ceilalţi membrii ai societăţii.
Originea, trăsăturile, funcţiile, criteriile de selecţie a unei minorităţi sunt analizate în mod diferit, în diversele teorii şi doctrine elitare[60] .

O anumită grupare a criteriilor de structurare a feluritelor tipuri de elite prezintă L. Lipson pornind de la ideea că în funcţie de natura criteriului adoptat depinde şi succesul justificării rolului unei elite în societate şi pe această bază în organizarea şi conducerea ei politică [l].
Cele nouă criterii - arată autorul - deşi sunt distincte nu se exclud unele pe altele, dimpotrivă, în istorie majoritatea elitelor cunoscute se întemeiază pe o combinaţie de două sau mai multe criterii.
Astfel, o religie pretinsă superioară poate fi cultivată de către un popor cuceritor care a probat o clară superioritate militară. Compoziţia elitei unei societăţi, structurată după mai multe criterii poate fi eterogenă dar, indiferent de deosebirile introduse de aceste criterii unul apare drept cel mai important: elita este expresia unui raport de inegalităţi dintre membrii unei societăţi. Fiecare dintre teoriile constituite în legătură cu

*m m— u M A N I T A T r; ii A .	este divizată în	un mic număr de aleşi / masa supuşilor

Rasă
Ascendenţă Vârstă Religie Forţă militară
6. Sex
7. Cultură
8. Avere
9. Ştiinţă

aceste criterii probează această apreciere chiar dacă în legătură cu fiecare dintre termenii utilizaţi pentru structurarea elitei pot fi invocate impreciziile de conţinut.
O primă modalitate de introducere a elitismului în analiza condiţiei umane o constituie rasismul, ideologie legată de existenţa raselor ca un concept clasificator (J. Hiernaux)

care, din păcate a fost foarte adesea utilizat cu imprecizie, asociat cu alţi termeni, cum este de exemplu cel de naţiune sau etnie, introducând confuzie acolo unde cu instrumentul ştiinţific lucrurile pot fi limpezite.
M. Leiris arată că o rasă trebuie privită ca un grup natural de oameni, prezentând un ansamblu de caracteristici ereditare comune, ceea ce înseamnă că discuţiile asupra raselor se plasează pe terenul antropologiei fizice, cu centrarea pe domeniul biologic.
Rasa este aşadar o noţiune ce exprimă divizarea speciei umane în "varietăţi", în grupuri caracterizate de un set de trăsături fizice; motiv pentru care nu vom putea deosebi o rasă după un singur criteriu ci după mai multe criterii care se împletesc într-o evoluţie istorică, fiecare dintre ele realizându-se în grade diferite.
Se poate spune mai degrabă că rasa se determină printr-o medie a unor caractere fizice considerate ca fiind diferenţiate de la o populaţie la alta, deoarece asemănările dintre oameni sunt mult mai mari decât aceste deosebiri care apar ca variaţiuni pe aceeaşi temă.
Specificul rasismului rezidă în transformarea unor deosebiri de ordin fizic biologic în caracteristici care se ierarhizează şi se suprapun altor aspecte ale vieţii oamenilor. Astfel, s-a considerat că unele rase sunt mai inteligente decât altele, având astfel o superioritate psihologică faţă de celelalte, ignorându-se faptul că psihicul se dezvoltă şi în raport cu un mediu social şi natural (starea sănătăţii, educaţia şi instrucţia, factorii mediului). S-a crezut că rasa conferă individului un set de caracteristici care îl pot consacra ca personalitate, când de fapt nu există decât o zestre biologică a fiecărui ins care îi conferă o identitate genică pe care cultura şi civilizaţia le pun în valoare.
Rasa este fără îndoială un fenomen fizico-biologic real, ca expresie a unei divizări a umanităţii după anumite

caracteristici care pot fi măsurate. Sub unghi ştiinţific umanitatea este o specie care cuprinde populaţii mendeliene ce practică schimbul de gene (N. Dubinin) conferind o mare diversitate umanităţii. Utilizarea unor factori antropologici a permis o tipologizare a raselor mai întâi în 5: europeană (caucazoidă), africană (negroidă), asiatică (mongoloidă) indo-americană şi australoidă, apoi în 9 iar mai apoi în 32 de rase care nu sunt tipologii abstracte ci expresii ale evoluţiei umane, supuse unui dinamism[62].
Rasismul ca ideologie converteşte ideea deosebirilor naturale dintre rase într-o ierarhizare a lor, a civilizaţiilor şi culturilor pe care le făuresc: unele rase sunt superioare altele inferioare şi acest lucru trebuie să genereze politici de păstrare a purităţii fiecărei rase. De aici discriminarea şi segregarea rasială promovate prin intermediul religiilor, dreptului, moralei şi politicii.
Părintele acestei teorii este considerat A. de Gobineau care a conceput inegalitatea raselor umane în termeni calificativi pentru că rasele, albă, neagră şi galbenă care au format omenirea la începuturile ei sunt inegale în aptitudinile lor specifice. Metisajul lor ar fi un factor de degradare generală a umanităţii, favorizând mediocritatea şi generând mentalităţile democratice şi egalitare.
Răsturnarea raporturilor dintre biologic şi social, dintre natural şi cultural este marcată de ideea lui Gobineau că, nici fanatismul, nici luxul, nici relele moravuri, nici ireligiozitatea nu

conduc societăţile la pieire; nici o rea guvernare, nici solul nu duc la degradarea unei societăţi căci vitalitatea unui popor este dată de puritatea sângelui, deci a originii rasiale.
Degenerarea unui popor îşi are cauza în pierderea specificului originar pe care o aduce amestecul cu alte rase. Acest fapt este marcat de scăderea forţei creatoare a unei rase, de slăbirea capacităţii intelectuale şi a

intensităţii civilizaţiei. Totul se datorează faptului că cele trei rase fundamentale: albă, galbenă şi neagră nu au aceleaşi calităţi. Indivizii din rasa neagră sunt dominaţi de impulsuri brute, de simţuri, au un comportament capricios şi nestatornic, cei din rasa galbenă sunt moderaţi, mediocri, înclinaţi spre reverie fără inventivitate, rutinari şi formalişti. Numai indivizii din rasa albă au energie creativă, un pragmatism condus de un sens superior, un simţ al ordinii şi dorinţă de libertate dublată de simţul onoarei[63].
Cum scrie E. Speranţia, prezentându-1 pe Gobineau, în viziunea acestuia rasa albă este o sinteză superioară a omenirii. în cadrul ei se distinge familia ariană în care se exprimă în cea mai înaltă măsură calităţile de rasă superioară[64] .
Dar aşa cum arată L. Lipson, fiecare rasă dintre cele trei amintite a susţinut aroganţa rasială cultivându-se pe sine ca model de perfecţiune. în China şi Japonia au fost autori şi chiar guvernanţi care au decretat că oamenii cu pielea galbenă sunt din punct de vedere rasial superiori altora.
Când un poet plângea "săracul Indian" că nu are "spiritul format" nu ştia că pentru unii indieni din America lucrurile arată exact invers. în tribul Cherokees circulă o legendă potrivit căreia Spiritul suprem a creat omenirea modelând trei figurine dintr-un aluat pe care le-a pus într-un cuptor. Dornic sâ-şi vadă rezultatele a deschis prea repede uşa cuptorului şi a scos prima figurină încă neisprăvită, albă, necoaptă şi puţin atrăgătoare; din acest specimen compromis s-a născut rasa albă. Apoi a scos capodopera, adică o figurină brun-roşcatâ, bine coaptă, care a devenit strămoşul pieilor roşii. Admirându-şi realizarea, Spiritul superior a uitat a treia figurină, care s-a ars şi care, când a scos-o din cuptor a devenit strămoşul rasei negre.
Evocarea acestui mit nu este lipsită de semnificaţie căci, aşa cum scrie CI. Levi-Strauss, problematica rasei se

pune într-un fel în biologie şi antropologie, unde poate primi soluţii ştiinţifice şi în alt fel în politică unde acţionează ca un mit, ca un ansamblu de prejudecăţi care vor să justifice o anumită politică, să o propage. Rasismul se naşte dintr-o interpretare biologizantă a istoriei, societăţii şi politicii, a raporturilor dintre marile grupuri umane în care se subîmparte specia umană.
De altfel şi în sociologia lui P. Andrei se subliniază faptul că studiul raselor a servit ca punct de plecare pentru a construi ideologii ale raselor "bune" în opoziţie cu altele "inferioare" astfel că deşi nimeni nu contestă existenţa raselor nu există un criteriu unitar, general-admis pentru a determina fizionomia, numărul, eventual "puritatea" lor. Sociologul român arată că nici sub unghi biologic, nici psihologic-moral, nici sociologic nu există nici măcar un limbaj comun care să exprime o univocitate de opinii în privinţa rasei. Astfel după unii autori rasele s-ar deosebi prin caracterul fizic, prin limbă şi prin civilizaţie; după alţi autori ar fi vorba doar de caractere anatomo-fiziologice şi somatice. Rasa apare pentru unii autori drept o unitate de conservare a vieţii, o formă distinctă de a rezista la mediu. Dimensiunea biologistă a rasei este caracterizată de către P. Andrei prin următoarele idei: "diversitatea raselor în spaţiu, invariabilitatea lor în timp, neegalitatea dintre ele şi eugenia. Dacă primul element este general acceptat, cel de-al doilea ridică importante semne de întrebare căci, după Gobineau rasa trebuie să fie pură şi unitară pentru a fi fecundă şi a avea durată; în fapt însă, există un

amestec al raselor şi o multitudine de sub-rase ceea ce îi îndeamnă pe adepţii rasismului să creadă că rasa este un tip ideal de grup uman cu trăsături care rezultă din evidenţierea unor caracteristici predominante. Tocmai datorită amestecului de caracteristici rasa apare ca o unitate subdivizată a speciei care trebuie să-şi construiască identitatea. Pentru aceasta este necesară precizarea raportului

de inegalitate dintre rase astfel încât să se evidenţieze nevoia unei politici de păstrare a purităţii raselor superioare, de organizare a lor pentru a-şi impune celorlalte rase propria civilizaţie.

în vârful piramidei raselor se află în general cea albă cum susţine Gobineau, Chamberlain, Woltman, Voegelin. Klemn susţine că există rase active şi rase pasive, din primul grup făcând parte albii europeni înzestraţi cu o voinţă puternică şi o dorinţă de a domina, din celălalt rasele colorate - leneşe, şirete, incapabile de a se organiza şi conduce[6] .

Aceleaşi interpretări i se încadrează şi lui V. de Lapouge pentru care politica este chemată să asigure reabilitarea puterii de viaţă şi creaţie a unei rase de unde ideea necesităţii eugeniei, formulată de către Galton ca fiind ştiinţa care studiază acei factori sociali care influenţează fizic sau psihic însuşirile de rasă ale generaţiilor următoare. Pornind de aici O. Ammon a propus ca în reproducere să se angajeze cei egali ca potenţial de viabilitate şi ca situaţie socială. Pentru aceasta este necesară o profilaxie socială (oprirea căsătoriei dintre rudele apropiate, lupta contra alcoolismului, a bolilor, înfiinţarea coloniilor pentru idioţi, degenaraţi, perverşi) împiedicând înmulţirea lor şi chiar distrugerea precum şi măsuri pozitive pentru a obţine exemplare viguroase, sănătoase.

. Efortului de a promova eugenia şi biopolitica i s-a înscris în ţara noastră profesorul I. Moldovan de la Facultatea de Medicină din Cluj sub redacţia căruia s-a publicat "Buletinul eugenie şi biopolitic" în care au apărut o serie de studii privind măsurile medicale şi chiar legislative prin care să se construiască familii sănătoase, cu un potenţial integral de creativitate.

P. Andrei a subliniat în tratatul său faptul că rasele nu se caracterizează prin "figuri pure şi bine distincte", chiar dacă se rămâne în sfera biologicului, pentru că "nu există

rase fixe neschimbătoare" şi nici rase superioare sau inferioare. Ca unitate fiziologică-biologică rasa nu explică societatea. Aceasta apare când se dezvoltă la indivizi o componentă psihologică, morală, spiriruală, o comunicare prin limbă, când se construieşte o comunitate de gândire şi de aspiraţii, adică o cultură.

Gerontocraţia şi cultul strămoşilor

O formă deosebită de elitism se naşte atunci când deosebirea între oameni superiori şi inferiori se stabileşte pe baza unor criterii fizice şi psihologice care sunt înăscute şi transmise pe filiera ereditară, prin familie. Genealogia persoanei este în acest caz factorul hotărâtor în a stabili dacă cineva aparţine elitei căci meritele sunt ale strămoşilor. Perpetuarea unei poziţii elitare de la o generaţie la alta pe baze ereditare asigură constituirea unei aristocraţii în care familiile alcătuitoare îşi recunosc reciproc statutul. în acest caz nu mai are importanţă averea sau priceperea unui individ ci numai apartenenţa la aristocraţie. O asemenea familie, printr-o reproducţie selectivă, poate asigura descendenţi din ce în ce mai capabili să dezvolte statutul aristocratic. De aici ideea că o monarhie ereditară este calea prin care în fruntea statelor pot rămâne urmaşii unui strămoş cu calităţi de excepţie, care se simt în mod esenţial legaţi de comunitatea **lor.** Este evocat în acest sens cazul împăraţilor japonezi care descind din aceeaşi linie de rudenie de peste 25 de secole, cel dintâi strămoş putând fi considerat chiar fiul soarelui. Dar în acelaşi timp este evocată experienţa dinastiilor de Habsburg şi Bourbon care s-au stins datorită promovării în exces a consangvinităţii, care a dat descendenţi cu potenţial

biologic tot mai slab până la decrepitudine.
Acest tip de elitism este contrazis de faptul că sub

unghiul genetic nu se validează ideea că din părinţi cu calităţi de excepţie descind neapărat urmaşi cu aceleaşi calităţi sau chiar mai bune. în al doile rând, conservarea unei poziţii sociale de către o familie sau o aristocraţie nu se leagă numai de calităţile personale ale celor ce le compun ci de ansamblul relaţiilor sociale şi politice care le conferă statutul aristocratic. Ori sub acest unghi, cum bine notează L. Lipson, nici un strat social nu are monopolul marilor calităţi personale care să se transmită ereditar.
în al treilea rând acest elitism este contraproductiv pentru progresul ansamblului societăţii în măsura în care, instituind cultul valoric al strămoşilor unei aristocraţii barează căile afirmării sociale pentru cei ce au posibilităţi reale de a contribui la sporirea valorilor societăţii lor şi menţine în poziţii de excepţie exemplare nepotrivite pentru acest rol social.
Cu toate acestea aristocraţiile de familie au jucat un rol important în istorie şi au lăsat severe reguli privind relaţiile dintre ele şi marea masă a populaţiei. La Roma, secolele 5-3 î. e. n. au cunoscut lupta Ordinelor, de pe urma cărora ne-au rămas vocabulele "patricieni" şi "plebei" care desemnau structurări sociale bine marcate prin diferenţe de statut social, de drepturi civile, de ceremonial religios şi de acces la guterea politică. Numai din rândurile familiilor de patricieni se puteau recruta pretorii, consulii sau cenzorii. Evul Mediu a cunoscut de asemenea distincţiile clare dintre nobili şi vasali, reglate de precepte deseori drastice, fixate în legi[66]. ^
în acelaşi tip de argumente ale elitismului se înscrie şi gerontocraţia ca formă de guvernare politică rezervată celor mai în vârstă, pentru că numai aceştia pot stăpâni regulile artei politice, în baza unei bogate experienţe de viaţă. în cetatea Sparta în cadrul aparatului politic există un consiliu al bătrânilor, Gerousia, ai cărui membrii trebuiau să aibă cel
^

puţin şaizeci de ani. Senatul roman cuprindea de asemenea numai cetăţeni care au deţinut în Republică cele mai înalte funcţii. Triburile anglo-saxone aveau şi ele, în organele de conducere, un consiliu al înţelepţilor alcătuit din cei mai în vârstă bărbaţi.
în Japonia, conform constituţiei Meiji din 1889, s-a constituit un consiliu, Genro, din oameni de Stat în vârstă care au deţinut de două ori funcţia de prim-ministru, cu rolul de organism consultativ al împăratului în legătură cu marile probleme politice ale ţării.
L. Lipson realizează un tablou sintetic al criteriilor de diferenţiere a elitelor după elementele ce pot caracteriza orice grup într-o societate: specificul membrilor lui, funcţiile pe care le îndeplinesc, instituţiile de care se leagă activitatea lor, regulile care le precizează specificul acţiunii, principiul în numele căruia îşi instituie autoritatea, veniturile şi ideile pe care le profesează[67].
La o primă privire se poate constata că termenul elită se constituie din două perspective teoretice:
a. una dintre ele vizează structuri sociale în care statutul individului este determinat prin criterii care nu îi angajează atributele personale ci cele care privesc grupul său de apartenenţă. în acest caz poziţia elitară este rezultatul instituirii, prin tradiţie, a unei structuri sociale pusă sub semnul atemporalităţii. Calitatea insului de a fi "ales" se dobândeşte prin simpla apartenenţă la grupul care în mod tradiţional este elitar.
b. cea de-a doua optică consideră structura socială din perpectivă dinamică, rezultat al unor procese sociale în care indivizii sunt angajaţi ca indivizi ce construiesc anumite raporturi sociale, cu un anumit grad de structurare formală, în acest caz grupul social se constituie în legătură cu o anumită funcţie necesară societăţii pentru care evident, indivizii trebuie să posede anumite calităţi.

Această ipostază este dezvoltată de către societatea modernă în cadrele căreia funcţiile cunosc o mare diversificare şi specializare, reclamând formarea unui personal adecvat.
Elitismul este deci marcat de cele două tipuri fundamentale de a privi structurile societăţii: după o schemă tradiţională, în care statutul grupului transcende şi inglobeazâ pe al individului, sau după o schemă modernă, în care funcţia generează stratul şi îl perenizează în dependenţă de necesităţile ei.
Elitismul tradiţionalist va fi deci ataşat unei perspective conservatoare asupra structurilor sociale şi sensurilor realizării umane pe când cel modern, mizând pe schimbarea de conţinut a acestor structuri, pe dinamismul lor, se va concentra asupra calităţilor pe care trebuie să le realizeze membrii elitei.
Distincţia între aceste două forme de elitism îşi are sorgintea în lucrarea lui Machiavelli "Principele", în care funcţia conducătoare este asumată după reguli tradiţionale dar celui ce o îndeplineşte i se prescriu deja reguli de conduită, i se prezintă baremuri calitative pentru ca activitatea lui să fie eficientă.
Imperativele căruia trebuie să le facă faţă un conducător îşi au sursa în apariţia unei motivaţii superioare a funcţiei politice, aceea de a organiza şi conduce întreaga comunitate în dependenţă de locul'ei istoric, de interesele ei fundamentale; şi cu cât va realiza la parametri mai înalţi această misiune istorică cu atât conducătorul va fi plasat într-o poziţie valorică mai înaltă. Conservarea şi argumentarea identităţii unui popor, stimularea afirmării lui în arena creaţiei istorice, în participarea la sporirea valorilor umanităţii devin nu numai obiective esenţiale ale politicii ci şi criterii de selecţie a personalului politic menit să le înfăpuiască, fie că funcţiile conducătoare îi revin în numele

unor criterii tradiţionale, fie că este ales, investit de către popor cu aceste misiuni.
în dependenţă de condiţiile concrete, istorice şi sociale din fiecare ţară elitismul va îmbrăca forme specifice dar esenţa lui va rămâne, pentru epoca modernă şi pentru actualitate aceeaşi: a suprapune unei funcţii performante cum este cea politică indivizi performanţi după criterii bine precizate.
Unele curente de gândire şi autori au considerat că misiunea organizării şi conducerii unei naţiuni trebuie asumată de o elită care înţelege menirea ei istorică şi se pune în serviciul comunităţii sale fără alte verificări decât măsura aportului real adus împlinirii idealului naţional.
Romantismul german, prin Fichte şi Schelling a imprimat elitismului un spiritualism suficient sieşi, în numele căruia elita este creatoare de matrici de gândire şi comportament întrucât este marcată de genialitatea cu care trebuie să le imprime societăţii. Convingerea romantismului a fost aceea că geniul, aristocrat al spiritului trebuie să pună în lumină căile optime ale progresului societăţii lui şi să militeze cu eroism pentru idealurile ei înalte de identitate colectivă şi de liberă afirmare a ei; şi nu numai ale ei ci ale întregii umanităţi. Acesta este motivul pentru care Byron nu pregetă să-şi dea viaţa pentru libertatea grecilor iar Schelling să ceară geniului romantic să-şi caute în adâncurile fiinţei temeiuri filosofice ale cuprinderii misterului lumii pe care să îl exprime în mituri capabile să rodească în realitatea existenţei sociale.
Munca elitei poate genera restructurarea vieţii unei colectivităţi, îi poate stimula capacitatea creatoare, îi poate impulsiona afirmarea istorică. I se validează astfel elitei fie genialitatea intuiţiei, fie forţa de mobilizare a mulţimilor, fie ştiinţa de a organiza şi conduce treburile publice, aşa cum credea A. Comte; sau, se poate valida măsura în care elita

eroică 4 înţeles mesajul divinităţii ca esenţă a existenţei şi prin aceasta a putut contribui la dezvoltatrea omenirii în artă, religie, politică, aşa cum credeau Th. Carlyle şi R.W. Emerson. Alteori genialitatea elitei nu este răsplătită de societate care nu-şi regăseşte în ea expresia propriilor voinţe şi interese. Atunci, crede Schopenhauer apare un divorţ între elite şi mulţimi care nu trebuie să dezarmeze geniul de la opera sa. Oricum în politică legătura elitei cu societatea sa se impune din ce în ce mai mult astfel că gânditorii "clasici" ai elitismului, V. Pareto, M. Weber, G. Mosca şi R. Michels vor fi preocupaţi de a stabili cu criterii sociologice, modalităţile de selecţie, formare şi manifestare a elitelor, în principal a celor politice. Prin ei se va deschide calea unei investigaţii ştiinţifice a fenomenului elitar, pentru a pune în lumină criteriile prezenţei optime a elitelor în funcţionarea unei societăţi. Se poate spune că "democratizarea elitismului" la începutul secolului nostru exprimă restructurarea atitudinilor faţă de politică ale celor două curente politice fundamentale: liberalismul şi conservatorismul. Dacă liberalismul îndemnase la ideea că elita se naşte din competiţia liberă, generalizată în toate domeniile, singura capabilă să selecteze indivizii cu calităţi deosebite, iar conservatorismul se mărginise la ideea că elita este doar cea constituită de tradiţie, binecuvântată de religie, la sfârşitul secolului al XlX-lea şi începutul secolului nostru, ambele curente vor constata că organizarea şi conducerea unei societăţi are nevoie de o relativă stabilitate a clasei politice, care se formează anevoios acumulând experienţă, tradiţie, structurând cadre instituţionale şi reglementative ferme în care să se lase câmp de manifestare competiţiei valorice, manifestării obiective a unor criterii de selecţie a celor mai buni pentru un anumit gen de activităţi .

întrucât asupra ansamblului teoriilor elitare am avut

ocazia să ne pronunţăm cu acest prilej se impune să relevăm câteva elemente de judecare a unora dintre reprezentanţii cei mai de seamă ai elitismului. Apare astfel rolul important pentru politică dat de către G. Mosca elitei; pentru el, aşa cum arată P. Zannoni, conceptul de elită este mijlocul de înţelegere a istoriei omenirii. Istoria este istoria diferitelor elite. In opera sa principală (La Teoretica dei governi Parlamentari e la teoria dela classe politice) după o lungă analiză a istoriei politice a lumii, de la babiloneni până la Revoluţia Franceză şi la Italia de după 1898, Mosca enunţă două axiome fundamentale despre natura societăţii. Prima este axioma clasei politice care postulează existenţa, în cadrul organizării sociale, a unei minorităţi organizate care monopolizează puterea de luare a deciziilor în societate. "Printre factorii şi tendinţele constante ce le găsim în orice organism politic este una a cărei existenţă este evidentă pentru oricine : în orice societate există două clase de oameni, conducătorii şi conduşii. A doua axiomă, pe de altă parte este dezvoltată pentru a arăta diferenţele între diferite clase politice în diferite tipuri şi locuri. Aceasta se numeşte axioma formulei politice. Ea postulează existenţa a diferite seturi de ideologii, mituri şi valori, în diferite societăţi, produse de clasele politice pentru a-şi justifica puterea asupra întregii societăţi. Ştiinţa politică nu este altceva decât studiul acestor diferite clase politice şi formule politice. Analizând diferitele clase politice putem identifica raţiunea principală a existenţei lor şi unele din caracteristicile principale. Potrivit lui Mosca principalele raţiuni pentru existenţa unei clase politice sunt inegalitatea în distribuţia talentelor printre fiinţele umane şi specializarea funcţională, necesară pentru existenţa fiecărei societăţi.

In fiecare ramură a activităţii sociale funcţia de dirijare merge în mod natural spre un grup de indivizi care au aptitudinile necesare pentru a îndeplini această funcţie.

Aceasta generează existenţa unui mic număr de oameni în poziţii de putere. Proporţiile reduse ale unui asemenea grup de conducători uşurează crearea unei organizaţii bine dezvoltate, cu un înalt grad de coeziune, care constituie sursa reală a puterii şi influenţei clasei politice. Cu

cuvintele lui Mosca "puterea unei minorităţi organizate este de neânvins" -scrie Zannoni. Din aceeaşi perioadă istorică, dar provenind dintr-o tradiţie intelectuală diferită, este sensul dat "elitei" de Michels şi Ostrogorsky. Prima şi cea mai evidentă deosebire între sensul dat de ei şi altele pe . care le-am discutat este domeniul. Michels şi Ostrogorsky sunt preocupaţi de caracteristicile şi formarea elitei în cadrul organizaţiilor complexe. După ei, există trei caracteristici distinctive ale conceptului de elită. Prima este poziţia ocupată în cadrul organizaţiei complexe. Opusă ideilor lui Mosca şi Ortega, ideea lui Michels despre caracteristicile care deosebesc elita de non-elită nu se bazează pe posedarea unor trăsături personale superioare, ci pe poziţia pe care unele persoane o deţin în organizaţie. Ceea ce distinge elita de non-elită, într-o organizaţie, este exercitarea puterii şi aceasta este direct legată de poziţia deţinută. Dar principala caracteristică a conceptului de elită la Michels - în opinia lui Zannoni - este importanţa pe care o are dimensiunea timpului. Pentru Michels' caracteristica distinctivă a conceptului de elită. esenţa lui, nu este că o minoritate de oameni guvernează o organizaţie de proporţii mari, ci faptul că această minoritate nu se schimbă la timp. Ceea ce caracterizează "Legea de fier a oligarhiei" nu este exercitarea conducerii de către cei puţini, de-a lungul unei perioade de timp, ci conducerea de către aceiaşi puţini în diferite perioade de timp. Persistenţa aceloraşi oameni în poziţii de putere este permisă de unele caracteristici distinctive ale orgenizaţiilor de largi proporţii, care permit oamenilor aflaţi la vârf să aibă instrumente ale

puterii extrem de solide. Diviziunea muncii, necesitatea unei cunoşteri specializate, complexitatea sarcinilor, dificultăţile de comunicare între membrii şi conducători, necesitatea unor decizii rapide sunt câteva din caracteristicile care determină concentrarea puterii în mâinile liderilor organizaţiei şi care ajută la creşterea puterii lor, făcând posibil ca ei să rămână în poziţii de vârf. Pe lângă aceste caracteristici, Michels subliniază nevoia psihologică a celor conduşi de a avea o conducere puternică şi stabilă. Cu cuvintele lui Michels, această nevoie îi face pe membrii să creadă că liderii aleşi au calităţi personale excepţionale. Această percepere a liderilor ca persoane unice le întăreşte acestora puterea în organizaţie, în aceeaşi modalitate, Zannoni se referă la conceptul de elită al lui Wright Mills după care crede că este pe cât de larg pe atât de încâlcit, dar putem identifica câteva din caracteristicile lui fundamentale. El se bazează pe două variabile diferite: poziţia în instituţiile dominante ale societăţii şi apartenenţa la structurile superioare.

Prima variabilă este rezultatul a ceea ce Mills identifică drept o caracteristică generală a societăţii industriale avansate. în orice societate industrială exista trei instituţii dominante: cea militară, cea politică şi cea a afacerilor şi trei grupuri de oameni care ocupă poziţiile de vârf. Tendinţa generală de dezvoltare a societăţii duce la o centralizare crescândă şi la interschimbâri la membrii acestor instituţii. Aceasta creazâ un grup care cuprinde toţi oamenii ce ocupă poziţii de vârf în cele trei instituţii principale. Acest grup este elita puterii. Poziţia în cadrul instituţiilor nu este singurul criteriu care deosebeşte elita de non elită. Grupul dominant, de fapt poate fi identificat nu numai prin poziţia instituţională a membrilor săi, ci şi prin poziţia lor economică şi politică înaltă. Elita puterii este alcătuită din oameni care ocupă poziţii de vârf militare, economice sau politice şi din cei din clasa de sus şi, de fapt, aceste două grupuri sunt

alcătuite din aceeiaşi oameni.

Printre concepţiile contemporane despre elită cea avansată de pluralişti este una din cele mai influente. Pluraliştii sunt profund preocupaţi de problema elitei. De fapt pluralismul este o teorie democratică şi democraţia implică conducerea majorităţii şi exclude conducerea minorităţii. Problema principală aici este sensul cuvântului "conducere". După cum crede Zannoni, "conducerea" este un cuvânt ambiguu în limba engleză. "Conducere" de fapt, poate

fi utilizat în sensul de principiu, ghidare generală a vieţii politice, reguli de joc sau în sensul de act imediat, direct de guvernare, dominaţie. Este clar că alegerea între aceste sensuri este crucială pentru concepţia pluraliştilor despre elită. Interpretarea conducerii majorităţii ca dominaţie directă a ei exclude , a priori, imaginarea unei elite minoritare. Pe de altă parte interpretarea conducerii majorităţii, regulă a jocului, lasă deschisă posibilitatea existenţei unei elite ca grup exercitând dominaţia în sistemul politic. Teoria guvernării reprezentative, parte esenţială a gândirii pluraliste, indică alegerea sensului de principi al termenului de conducere şi nu a celui de dominaţie. în felul acesta este posibilă existenţa unei elite pluraliste şi trebuie să vedem dacă sensul pluralist diferă sau se suprapune cu sensurile deja discutate. în acest sens Zanioni crede că conceptul pluralist de elită se bazează pe u% anume sistem de resurse politice, adică pe inegalitatea dispersată. Dahl stabileşte şase trăsături principale ale acesteia:

1. Multe mijloace diferite de influenţare a oficialilor, la îndemâna diferiţilor cetăţeni.
2. Cu puţine excepţii, acestea sunt inegal distribuite.
3. Indivizii care au un mai mare acces la unul din mijloace nu au aproape de loc la celelalte.
4. Nici un mijloc de influenţare nu le domină pe celelalte în toate sau măcar în luare deciziilor cheie.

5. Cu unele excepţii, un mijloc de influenţare este eficient într-un domeniu de probleme sau numai în anumite decizii.
6. Virtual oamenii şi cu siguranţă nici un grup mai mare de câţiva indivizi nu este lipsit total de mijloace de influenţare.

Efectul unei situaţii de inegalităţi dispersate în sistemele politice democratice este foarte important pentru determinarea conceptului pluralist de elită. în primul rând, el înlătură distincţia absolută între elită şi non-elită. Natura puterii ce se originează în egalitatea dispersată este de aşa fel, încât este imposibil de găsit un grup care s-o monopolizeze. Existenţa multor surse ale puterii şi pluralitatea căilor de acces la acestea introduce un element de diferenţiere între grupurile şi indivizii fără nici un mijloc particular de influenţare. O altă trăsătură importantă a conceptului pluralist este absenţa unui consens semnificativ între cei ce au acces la cele mai multe dintre mijloace. Interesele şi preferinţele acestor grupuri şi indivizi sunt atât de diferite încât acordul lor este practic imposibil. Rezultatul inegalităţii dispersate şi al diferenţelor în preferinţele politice sau imposibilitatea distigerii între conceptul de elită şi non-elită. Este imposibil a se identifica o elită unică în societate. Pe de altă parte, în raport cu fiecare mijloc de influenţare putem identifica o elită si o non-elită. Dacă este imposibil de identificat elita în societate, totuşi este posibil de identificat existenţa câtorva elite aflate în conflict, în raport cu diferite mijloace. Fiecare dintre aceste elite particulare se caracterizează prin deţinerea unei părţi mai mari dintr-un mijloc politic anume. Zannoni arată că la prima vedere acest sens pare similar cu cel anterior, cu excepţia unei trăsături gramaticale minore: este pluralul în loc de singular. Totuşi consecinţele considerării elitei ca fiind un termen singular sau plural nu sunt minore. Cel mai adesea, de fapt, în spatele distincţiei gramaticale

între singular şi plural există una mai profundă: distincţia logică între termeni generali şi singulari. Distincţia între general şi singular se bazează pe faptul că un termen singular este adevărat numai despre un obiect, în timp ce un termen general este adevărat despre fiecare dintre un număr de obiecte. A considera elita un termen singular implică faptul că nu putem avea decât o singură elită şi că problema distribuirii puterii în societate poate fi analizată în termenii elitei şi non-elitei, fără specificări suplimentare. A considera elita un termen general,

din contra, implică faptul că avem mai mult decât o elită şi că nu putem vorbi pur şi simplu despre elită şi non-elită, fără să specificăm la ce anume elită ne referim. în acest caz, problema distribuirii puterii nu poate fi abordată prin simpla distigere a elitei (cei care au puterea). Trebuie să fim mult mai precişi şi să analizăm distribuirea puterii în raport cu diferitele elite aflate în conflict.

e. Tehnocraţia

Asupra naturii tehnocraţiei în raport cu esenţa politicii, cu problematica puterii politice pe care ea o angajează ne-am pronunţat în lucrarea noastră *"Repere în ştiinţa politicii"*. De această dată tehnocraţia ne apare dintr-o perspectivă mai largă, doctrinologică, însoţită de una istorică-sociologică. Aceste rânduri dezvoltă aprecierile la care ne-am referit.

Cercetătorii doctrinei tehnocratice sunt de acord cu faptul că elementele ei apar în legătură cu locul locul şi rolul tehnicii în societăţile moderne şi contemporane, al consecinţelor pe care aceasta le are asupra condiţiei umane în ansamblu, asupra economiei, administraţiei, politicii, culturii etc. Din acest motiv, în dependenţă de perspectiva din care este cercetat rolul tehnicii, de specificul consecinţelor acţiunii ei în diverse domenii ale vieţii sociale se construiesc şi concepţiile tehnocratice dar şi exegezele asupra lor. Astfel, Paul Dobrescu arată că tehnocraţia se constitue din mai multe puncte puncte de vedere:

- ca tip de regim politic, ea încearcă să stabilească modul de desemnare a titularilor puterii; efortul tehnocraţiei constă în a contura caracteristicile unui regim politic care să depăşească modalităţile tradiţionale (apartenenţa la o clasă socială, votul, ereditatea, etc.) pentru a se întemeia pe cele care ţin de competenţa şi priceperea. oamenilor puşi în poziţiile conducătoare;
- ca metodă de conducere, tehnocraţia vizează modul în care se iau şi se înfăptuiesc deciziile politice; tehnocraţia ar fi un mod concret de guvernare în care actele puterii se întemeiază pe consideraţiuni pur obiective sau pe calcule strict ştiinţifice; ar avea loc în aceast caz o maximă raţionalizare a vieţii sociale care urmăreşte să excludă din raza deciziei tot ceea ce nu poate fi cuantificat (pasiuni,

valori, dorinţe, tradiţii);
- ca o concepţie despre lume, tehnocraţia urmăreşte elaborarea unei viziuni filosofico-politice care să institue o strategie a deplinei raţionalităţi a raporturilor omului cu natura şi respectiv cu semenii; este invocat în această ordine de idei D. Bell pentru care tehnologia a creat un mod de gândire care accentuează relaţiile funcţionale şi cantitative, ale cărei criterii de performanţă sunt cele de eficienţă şi optimizare, adică de utilizare a resurselor la cel mai redus preţ şi efort[69].

Aceste direcţii mari de constituire a tehnocraţiei se întrepătrund şi au o pondere diferită de la un autor la altul. Astfel un exeget francez, Francois Chatelet arată că tehnocraţia este rezultatul unei anumite evoluţii a gândirii social-politice europene, care la începuturile epocii moderne a sesizat nevoia intervenţiei statului în viaţa societăţilor în numele unei raţionalităţi de tip ştiinţific. Gândirea de tip tehnocratic (numită aşa pentru a cuprinde numeroasele ei rădăcini şi variante) este promotoarea aşa numitului "stat-savant" ale cărui elemente s-ar regăsi atât în regimurile politice democratice cât şi în cele dictatoriale, atât în Nord cât şi în Sud, dar care ar fi determinat prin faptul că ştie efectiv sau potenţial ceea ce trebuie să facă în viitor societatea preluând rezultatele de cunoaştere obţinute în ştiinţele naturii şi în cele despre om şi societate precum şi tehnicile pe care să le utilizeze un guvernământ pentru a asigura societăţii ordinea, eficienţa şi fericirea. Pentru tehnocraţie importante sunt cunoştinţele care conduc la o creştere permanentă, calitativă şi cantitativă, a bunurilor ca o cheie a ordinii şi bunăstării.

Chiar şi atunci când apar grave dereglări în viaţa socială datorită ştiinţei şi tehnicii tot ele sunt chemate să refacă ordinea socială globală. în acest sens tehnocraţia are două premise fundamentale. Cea dintâi are în vedere

activităţile ştiinţifice cărora li se recunoaşte faptul că pătrund tot mai adânc în viaţa societăţii dezvoltând mai ales industria iar apoi, datorită unor raţiuni de ordin militar sau al exigenţelor productivităţii, cerinţele de organizare a ştiinţei şi tehnicii devin interese ale statului; apar instituţii noi în cadrul cărora se îmbină într-un mod original ştiinţa şi puterea generând o nouă "ideologie".

în al doilea rând societăţile moderne, organizându-se administrativ, diferenţiindu-se social şi industrializându-se se văd obligate la a-şi prevedea evoluţia, crizele şi dificultăţile, la a-şi descoperi legile care guvernează realitatea socială în ansamblul ei. Acest efort de raţionalizare a politicii, de depăşire a empirismului sau a spiritului teologic ori metafizic a fost prezent şi în epocile precedente şi şi-a construit treptat până în zilele noastre argumentele. Astfel, Aristotel se ridică contra empirismului politicienilor, a retorilor şi sofiştilor; mai târziu Boddin, Hobbes şi Locke încercau să fundamenteze suveranitatea legitimă pe "lumina naturală" opusă teologilor iar Kant, Hegel şi Marx căutau argumentele analizei ştiinţifice, raţionale a politicii şi dreptului. Dar toate aceste poziţii teoretice care revendicau rolul raţiunii şi raţionalităţii în politică au rămas simple idealuri până la apariţia revoluţiei ştiinţifico-tehnice contemporane[70].

In acest cadru trebuie să avem în vedere că pentru primii gânditori de tip tehnocratic este reţinut în istoria curentului acesta, Saint Simon pe care D. Bell îl numeşte "un tehnocrat aproape maniac".

Saint Simon acordă un rol hotărâtor în viaţa socială ştiinţei şi savanţilor care o promovează deoarece aceştia sunt oameni a căror principală ocupaţie constă în a observa şi a judeca; numai în mâinile lor politica va deveni complementul ştiinţei despre om. Toate greutăţile şi contradicţiile politicii îşi au izvorul în faptul că aceasta nu este aşezată pe temeliile

raţionalităţii pe care au dezvoltat-o ştiinţele de observaţie a căror metode nu au fost asimilate. Prea mult îşi fac loc în politică - susţine Saint Simon - opiniile subiective, modul fiecăruia de a vedea şi de a raţiona ceea ce elimină orice precizie în soluţii şi orice generalitate în rezultate. Saint Simon cere ca ştiinţa societăţilor să se trateze la fel ca toate celelate ştiinţe, folosind numai raţionamentul şi observaţia. Politica va trebui deci să îmbine explicaţia cu preocuparea normativă pentru a putea asigura o bună rânduire a vieţii sociale, în lumina unor principii riguros demonstrate. Autorul consideră că o societate viitoare, mai bună nu poate fi decât o societate industrială, în care vor fi suprimate antagonismele sociale, în care se va lichida anarhia din economie şi politică; societatea va funcţiona ca o asociaţie liberă a unor indivizi organizaţi în mod conştient pentru a stimula ştiinţa şi industria.

Ca urmare, în societatea industrială politica va deveni o ştiinţă a producţiei având ca obiect ordinea cea mai favorabilă a lucrurilor[71] . întemeiată pe industrie şi ştiinţă, dezvoltarea socială se va realiza planificat, orientată de un parlament tricameral care va cuprinde: industriaşii, savanţii şi creatorii care vor înlocui prin administrarea lucrurilor guvernarea oamenilor.

Ideea că societatea modernă poate şi trebuie să-şi raţiottalize conduitele va fi apoi preluată de o serie de gânditori ca A. Comte şi M. Weber, fiind în bună măsură aplicată la producţia industrială la începutul acestui secol de către Taylor, Ford, Bedaux şi Fayol, care au fost pionierii organizării ştiinţifice a locului de muncă, generând un raport de supunere a omului faţă de maşină.

Cel mai de seamă autor care este considerat pionier al doctrinei tehnocratice este Th. Veblen. De numele lui se leagă ideea că în viaţa unei societăţi rolul hotărâtor revine producţiei în cadrul căreia funcţiile determinante sunt ale

inginerilor şi tehnicienilor, specialişti de înaltă calificare. Aceste cadre sunt în măsură să cunoască legile de funcţionare ale sistemului industrial ceea ce îl determină pe Veblen să ceară pentru ei cea mai mare putere politică. în argumentarea acestei idei Veblen trasează principalele coordonate ale gândirii sale de tip tehnocratic.
Astfel, aşa cum o arată O. Trăsnea, Veblen este autorul ideii că inginerul-specialist trebuie să aibă un rol şi o influenţă hotărâtoare asupra societăţii, substituindu-se tuturor celorlalte cadre cu funcţii de organizare şi conducere. în al doilea rând Veblen este cel care promovează tendinţa fundamentală a gândirii tehnocratice de a transforma şi reduce problemele politice la latura lor tehnică şi administrativă. în al treilea rând Veblen postulează drept contradicţie de bază în societate aceea dintre specialişti şi antreprenori astfel că dacă puterea este preluată de către ingineri societatea poate fi orientată pe acele căi care soluţionează contradicţiile din societate.
Aceste teze primesc o expresie teoretică şi sunt denumite prima oară drept elemente ale doctrinei tehnocratice în 1919 când W.H. Smyth publică o serie de articole din care rezultă că tehnocraţia poate fi denumită ca o teorie a organizării sociale şi nu sistem de organizare a industriei care implică organizarea ştiinţifică a energiei şi resurselor naţionale şi coordonarea democraţiei industriale cu voinţa poporului[7] .
Dar abia în anii crizei economice din 1929-1933 cuvântul tehnocraţie se răspândeşte rapid între economişti şi politologi datorită unui grup de economişti şi ingineri de la Universitatea Columbia condus de către Howard Scott. Numele de tehnocraţi a fost acordat grupului acestuia iar mai apoi termenul de tehnocraţie a fost atribuit teoriei economice pe care aceştia au elaborat-o.
Prima idee de bază a acestei şcoli este aceea că toate

fenomenele care iau parte la funcţionarea unui mecanism suni măsurabile prin energia pe care o angajează. Ca urmare *şi* procesul de guvernare poate fi tratat din perspectivă ştiinţifică şi cu rigoare metodică asemănătoare cercetărilor fizice şi biologice.
Tehnocraţii ar urma să realizeze la scara întregii societăţi ceea ce au realizat la scara întreptinderilor lor, Taylor, Ford sau Fayol, exploatând la maximum omul şi maşina, eliminând haosul ce caracteriza viaţa economică. Guvernământul este redus la funcţia tehnocraţilor de a vinde şi cumpăra bunuri şi de a veghea ca toţi membrii societăţii să aibă acces la ele. Cetăţeanul este luat în consideraţie numai în măsura în care este un agent economic, un consumator şi nu un om politic. Se realiza de fapt o fuziune a tehnocraţiei şi autocraţiei deoarece tehnicienii nu sunt responsabili în faţa nimănui.
în consecinţă, lupta politică nu mai prezintă nici o importanţă. Astfel de teze au fost susţinute şi în Franţa de gruparea "Centrul ingineresc de studii economice" constituită astfel în 1933 pentru care tehnocraţia ia forma sinarhiei. Preocupaţi de studiul economiei ei preconizau înlăturare, chiar prin lovitură de stat, a oamenilor politici şi asanarea organizării şi conducerii societăţii de către sinarhişti (membrii unei mişcări care în anii războiului va încerca să înlocuiască guvernul cu un regim în care toate puterile să fie concentrate în mâinile marilor patronate şi mandatarilor legali ai grupurilor bancare special desemnaţi pentru fiecare ţară), în viziunea acestei grupări ar fi trebuit construit un arhetip social, un tip perfect de stat în care: puterile politice să fie plasate direct în mâinile mandatarilor grupurilor interesate, astfel încât să elimine parazitismul intermediar; să se realizeze o concentrare maximă în fiecare ramură industrială, pentru a se elimina orice concurenţă ruinătoare; muncitorul să se încadreze într-un cadru juridic şi social care să nu-i mai

permită nici o acţiune revendicativă.
Un alt autor care a contribuit într-o măsură considerabilă la răspândirea tezelor tehnocraţiei este James Burnham.
în deceniul al patrulea, întrepătrunderea dintre stat şi economie, dintre politic şi economic se accentuează; statul devine principalul agent economic şi preia o parte din servicii la nivelul societăţii. în noile condiţii, organizarea atât de mult cerută de tehnocraţi, se impune. Şi practica politică avea să încorporeze ceea ce reprezenta efectiv o cerinţă obiectivă a evoluţiei societăţii, alianţa ştiinţei şi tehnicii cu precădere în procesele de conducere socială. New Deal-ui american a constituit un moment deosebit de important nu numai în abandonarea politicii liberale şi sporirea intervenţiei statului în economie şi în viaţa socială, ci şi o etapă remarcabilă în preluarea şi intergrarea rezultatelor ştiinţei în conducerea socială, un argument că după marea criză, în procesul de conducere şi organizare socială se cereau transformări de substanţă. Aşa cum remarca Jacques Billy, New Deal-ul exprima în fond concepţia că prosperitatea presupunea atunci o ruptură cu legile economiei "libere". O asemenea evoluţie a practicii sociale a impus pe scena politico-economică un nou personaj, managerul, investit cu responsabilitatea conducerii marilor unităţi sau aflat în jurul marilor decizii.
Pornind de la această realitate, J. Burnham avea să construiască o teorie ce va marca un moment important în dezvoltarea şi afirmarea doctrinei tehnocratice, în popularizarea tezelor sale. Faptul se datoreşte nu atât caracterului inedit. al tezelor sale de bază, întrucât multe dintre acestea sunt preluate de la predecesori - unele cu anumite modificări -, cât perspectivei din care este construită teoria, finalităţii ce i se conferă. Dacă la primii tehnocraţi accentul cădea pe analiza propriu-zisă a proceselor economice şi sociale, la Burnham mobilul demersului este politic. El

profetizează moartea capitalismului pentru că nu a putut evita şomajul masiv, dar consideră că puterea nu va fi luată de proletariat - incapabil în viziunea autorului *"Revoluţiei manageriale"* să stăpânească procesele complexe ale societăţii contemporane - ci de o nouă clasă, cea a managerilor.
"Revoluţia" lui Burnham nu are înţelesul clasic, ci desemnează o perioadă caracterizată printr-o rată de maximă schimbare socială. "A spune că revoluţia socială are loc în momentul de faţă este echivalent cu a spune că prezentul este caracterizat printr-o rapidă rată a transformărilor sociale, că este perioada de tranziţie de la un tip de societate - tipul care a durat din secolul al XV-lea până în secolul XX, la un tip diferit de societate"[73]. Preluarea puterii de către manageri s-ar face pe parcursul unei perioade calme al cărui început ar fi marcat de sfârşitul primului război mondial - durata ei în timp neputând fi stabilită cu precizie - dar care se va încheia cu preluarea puterii de către manageri.
în construcţia sa, Burnham ia drept punct de plecare ideea "separaţiei proprietăţii şi controlului".
Burnham nu împărtăşeşte distincţia menţionată: "conceptul separaţiei proprietăţii şi controlului nu are înţeles istoric şi sociologic. Proprietatea înseamnă control; proprietatea separată de control este o ficţiune fără înţeles". Clasa dominantă şi conducătoare în societate, arată el, deţinând proprietatea, deţine două drepturi fundamentale: acela de a controla accesul la principalele instrumente de producţie şi sistemul de distribuire a produselor rezultate. Experienţa istorică arată că aceste aspecte sunt strâns legate între ele şi că primul este determinant în raport cu al doilea.
Dar, continuă Burnham, dacă vom interpreta sintagma "separaţia proprietăţilor şi controlului" în sensul separării controlului asupra accesului de controlul asupra tratamentului preferenţial în distribuţie suntem confruntaţi cu "un fapt de primă importanţă" Gânditorul american

consideră că însuşi

"controlul asupra instrumentelor de producţie este supus unei schimbări", că "aici are loc mecanismul revoluţiei manageriale". Este vorba despre un proces lent în care se transformă chiar structura economică ce le-a conferit capitaliştilor poziţia de clasă conducătoare. Când fundamentele noii structuri se vor împlini, capitaliştii nu vor mai exista. Managerii nu ar intra în posesia proprietăţilor propriu-zise. Controlul asupra instrumentelor de producţie este exersat cumva indirect, întrucât specialiştii pun stăpânire asupra statului, care este principalul proprietar, şi vor controla instrumentele de producţie. Statul va fi proprietatea managerilor şi aceasta va fi suficient pentru a ocupa poziţia de clasă conducătoare.
Concomitent, şi cel de-al doilea drept care decurge din deţinerea proprietăţii - tratamentul diferenţiat în distribuţie - va fi preluat de către manageri din mâinile burgheziei. Dealtfel, susţine Burnham, "se poate spune că el nici nu se mai află în mâinile marii burghezii, întrucât el este exersat de aceasta numai la ocazii cruciale".
J. Burnham subliniază în mod just că în perimetrul puterii a apărut un nou personaj: managerul. De asemenea, el îşi dă seama că procesul de conducere necesită nu numai cunoştinţe de specialitate, ci şi generale, că pentru a lua o decizie justă trebuie să dispui nu numai de date tehnice, ci şi economice, juridice, administrative. Managerul întruneşte cunoştinţe din toate aceste domenii, el nu mai este simplul inginer din primele scrieri tehnocratice. Astfel, Burnham sesizează, printre primii, o cerinţă esenţială a conducerii moderne, aceea de a îngloba şi sintetiza informaţii din diverse domenii, ca o condiţie a eficienţei deciziei.
Construcţia ca atare a lucrării este însă şubredă, vulnerabilă, superficială. Ideea cea mai puţin convingătoare este însăşi teza centrală a lucrării pe care este înălţată întreaga construcţie ideologică, a revoluţiei manageriale. A

încetat oare marele proprietar capitalist să exercite controlul asupra instrumentelor de producţie? însuşi autorul recunoaşte că puterea managerilor este departe de a fi absolută, că ei rămân într-o măsură considerabilă supuşii *{servantes)* marilor capitalişti. O serioasă eroare cuprinde însăşi aprecierea potrivit căreia managerii, controlând statul, ar controla şi proprietatea privată. Dimpotrivă, lucrurile se prezintă mai mult invers. Autorul american recurge la stratagema formării unei noi clase manageriale prin contopirea vechilor familii capitaliste cu tinerii manageri, destoinici şi întreprinzători. Managerii pot ajunge şi ajung în rândul clasei conducătoare. Dar aceasta se datorează fie unor înrudiri de sânge cu mari familii capitaliste, fie graţie acumulării unor venituri mari, care îi plasează în mod obiectiv în rândul deţinătorilor de capital. La baza preluării progresive a puterii se află deci nu atât competenţa cât posesia instrumentelor de producţie, a capitalului.
Doctrinele tehnocratice se constituie în formule elaborate abia după cel de-al doilea război mondial, propunându-şi să ofere model şi scenarii ale dezvoltării sociale în mod deosebit în condiţiile afirmării plenare a revoluţiei ştiinţifico-tehnice. Dată fiind amploarea unei asemenea problematici ea este atacată din numeroase unghiuri teoretice încât tehnocraţia este studiată de feluriţi exegeţi din perspective foarte diferite.
Astfel, P. Dobrescu distinge în cadrul tehnocraţiei o orientare economică (managerială), una politico-administrativă şi una filosofică. Ovidiu Trăsnea pune în evidenţă faptul că tehnocraţia este o doctrină care propune o strategie teoretico-ideologică iar T. Marinescu evidenţiază faptul că tehnocraţia fiind centrată pe problematica puterii este o importantă direcţie din politologia contemporană. Nu lipsesc din aceste perspective nici unghiurile sociologic, economic, pedagogic, chiar ingineresc ceea ce explică

dificultatea unei structurări a diferitelor poziţii tehnocratice. De aceea considerăm necesară mai întâi precizarea sensurilor termenului de tehnocrat. Dicţionarele arată că tehnocraţii sunt cei ce desfăşoară o activitate de înaltă calificare pe care o conduc' . Alţi autori consideră tehnocratul ca acel reprezentant al ştiinţei şi tehnicii care în numele calificării sale deosebite îşi asumă roluri conducătoare în diverse domenii ale vieţii sociale, inclusiv cel politic ""*. Ovidiu Trăsnea arată că noţiunile de tehnician şi tehnocrat nu trebuie confundate. Tehnicianul are ca termen general două semnificaţii: în cea dintâi este desemnat individul care are o pregătire de specialitate necontestată, într-un anumit domeniu, ceea ce îi permite să înţeleagă în profunzime şi să rezolve cu competenţa problemele sectorului respectiv. Pe această bază în Germania s-a utilizat după 1950 termenul de expertocrat. în al doilea sens tehnicianul este persoana care are sarcina de a conduce o activitate tehnico-administrativă. Fără a avea competenţa primului el este totuşi o persoană avizată, pentru a putea aprecia avizele domeniului de specialitate şi pentru a-şi crea o viziune de ansamblu asupra problemelor de rezolvat. Pe acest temei s-a născut pentru unii autori termenul de tehnician generalist sau după alţi autori cel de manager. în lexicul de ştiinţe sociale al lui A. şi R. Mucchielli managementul este determinat ca un termen de origine americană care semnifică o "autoritate funcţională" în opoziţie cu cel de "conducere a întreprinderii" care se referă la o autoritate ierarhica nemijlocită; managerul este un termen sportiv care desemnează pe cel ce răspunde de "forma bună" a elevului său cu care formează un cuplu solidar. Ca urmare managerul devine în alte activităţi sociale acel conducător care se ocupă de conducerea unor organizaţii în care sunt luate în consideraţie realităţile umane în corelaţie cu cele tehnice şi administrative. în acest sens este citat A. Touraine care arată

câ managerul trebuie să aibă în vedere faptul că în condiţiile actuale lupta pentru câştigarea bunurilor necesare existenţei şi pentru succesul producţiei este înlocuită cu facultatea de a asculta, de a înţelege şi de a se adapta, deoarece întreprinderea este formată dintr-o reţea de grupuri şi valori umane care impun depăşirea raţionalităţii economice şi a urmăririi câştigului cerut într-o încercare de a asigura cooperarea tuturor grupurilor. Sarcina managerului este de a crea, dincolo de **maşinism** (sau din cauza lui) o comunitate ii urc toţi membrii întreprinderii . Faţa de tehnician, tehnocratul va avea elemente de te! 11 II ic suplimentare. El va avea fără îndoială competenţa **tehnicianului** dar va trebui să ştie cum se organizează domeniile mari ale vieţii sociale, să urmărească raţionalizarea lor şi sa ofere decizii pe baza folosirii datelor ştiinţei. De aici se lace trecerea spre sensul politic al tehnocraţiei care onsiderâ că oamenii politici sunt fie datori să ia deciziile pe baza elementelor oferite de tehnocraţi fie să le cedeze

icestora locul.
Tehnocraţia - arată O. Trăsnea - ar fi o forma ipotetică de organizare a societăţii, un sistem de conducere bazat pe rolul central al eficacităţii care ar înlocui politicile tradiţionale printr-un macanism decizional bazat pe ştiinţă şi tcliuiCă respectiv pe rolul conducător al celor ce stăpânesc aceste domenii.
Este constatat faptul că în realitate nu s-a instaurat în nici o ţară un regim politic tehnocratic dar elemente ale sale se pot regăsi în diverse ţâri ale lumii .
De aceea şi în cadrul doctrinelor tehnocratice se arată câ nu trebuie privit rolul tehnocraţilor ca fiind absent pentru ca tehnocraţia ar cere doar o guvernare politică prin tehnică, in care hotărârile esenţiale s-ar întemeia exclusiv pe considerente tehnice; tehnocraţia ar fi "o guvernare ştiinţifică a societăţii", "un regim" în care actele puterii ar exprima o

voinţa de raţionalizare absolută a mecanismelor sociale. Oricum, din aceste determinări rezultă faptul câ deşi tehnocraţia se pretinde o doctrină a eficientizării sectoriale a societăţii ea nu poate ocoli problema unei priviri globale asupra acesteia.
Constituirea viziunii tehnocratice asupra societăţii s-a realizat în condiţiile creşterii rolului ştiinţei şi tehnicii în societatea contemporană, rol care a fost remarcat şi teoreticizat de un foarte mare număr de autori. Fără îndoială nu toţi aceşti teoreticieni sunt neapărat şi tehnocraţi dar unii dintre ei, prin prestigiul dobândit au deschis calea interpretărilor tehnoctarice.
O primă şi esenţială teză a acestor viziuni o constituie afirmarea rolului hotărâtor al ştiinţei şi tehnologiei în societatea contemporană încât se poate vorbi în acest cadru de un veritabil *determinism tehnologic* atât ca o tentă optimistă cât şi una pesimistă. în acest sens tehnicile şi tehnologiile sunt considerate variabile independente ale evoluţiei sociale, care dictează cerinţele **lor** celorlalte sectoare ale vieţii sociale, în primul rând politicului. Toate problemele societăţii devin probleme ale unei tehnici care este neutră la tensiuni şi conflicte şi care răspunde exclusiv unor cerinţe de ordin obiectiv, de raţionalitate şi eficienţă.
Teza determinismului tehnologic are drept consecinţă preconizarea unei ştiinţe care se emancipează de politică şi de interesele şi valorile grupate pentru a-şi aduce aportul la făurirea unei societăţi în care dispar atributele clasialităţii, âle luptei politice; societăţile se apropie de un tip unic industrial sau post-industrial, cu probleme de raţionalizare a conduitelor de acelaşi fel.
Autonomizarea factorului tehnic şi tehnologic este un proces implacabil şi se exprimă în două direcţii: în stăpânirea naturii pentru a asigura trebuinţele materiale de viaţă ale omenirii şi în stăpânirea mecanismelor sociale

printr-o organizare ştiinţifică a conducerii. în acest sens J. El Iul - unul dintre promotorii cei mai de seamă ai tehnocraţiei - arată că "tehnica autonomă înseamnă că până la urmă ea depinde numai de ea însăşi, îşi trasează propriul drum, este un factor prim şi nu secund, ea trebuie să fie considerată ca "organism" care tinde să se închidă, să se autodetermine; este un scop in sine. Autonomia este condiţia însăşi a dezvoltării tehnice .
Dezvoltarea tehnicii se produce potrivit logicii sale interne, distinctă de logica istoriei sau a vieţii economico-sociale. Ea îşi dictează propriile condiţii de evoluţie, independent de cerinţele, scopurile şi influenţele societăţii. Chiar dacă nu se poate nega sau ignora cu totul faptul că evoluţia tehnicii are şi anumite legături cu cadrul social-îstonc, aspectul hotărâtor este dat de existenţa logicii sale interne de dezvoltare. în aceeaşi lucrare, Ellul arată că evoluţia tehnicii după logica sa internă este un fenomen distinct ale cărui legităţi se cer cunoscute pentru a putea, în perspectiva evoluţiei societăţii în ansamblu, decala mutaţiile pe care le poate genera.
Existenţa unei logici interne a dezvoltării ştiinţei nu anulează complexitatea crescândă a

proceselor sociale legaturile tot mai strânse între diferitele tehnici, intercondiţionărilor lor reciproce încât tehnica apare ca un sistem. Tehnicile se întreţes într-un întreg de sine stătător şi în această calitate a lor intră în raporturi cu sistemele non-tehnice, care compun orice societate. Fiecare element tehnic este mai întâi adaptat unui sistem tehnic şi faţă de el are adevărata sa funcţionalitate, mai mult decât faţă de o nevoie umană sau orânduire socială. Sistemul tehnic - încarnat binenţeles de tehnicieni - nu admite altă lege şi regulă decât cea a tehnicii în sine şi în raport cu sine.
Odată constituită în sistem, tehnica oferă un sens tuturor celorlalte componente ale vieţii sociale, supune unei

integrări din ce în ce mai puternice fiecare element, mai ales omul în calitate de subiect. Aşadar societatea contemporană este o societate care dacă nu a reuşit încă va trebui cu necesitate să ajungă la stadiul acestei proeminenţe ale tehnicii a rolului său hotărâtor pentru ansamblul social. Socialul este redus la tehnic. Problemele economice şi politice pot fi soluţionate numai prin tehnică, aceeaşi soartă o au şi cele umane căci tehnica integrându-1 şi pe om guvernează toate valorile şi opţiunile umane. Omul modern este "obiect" al tehnicii şi numai un stat tehnocratic mai este în măsură să coordoneze şi să soluţioneze problemele tehnicii şi ale unei societăţi tehnicizate. Statul tehnic este investit cu atributele atotputerniciei tocmai pentru a putea impune o raţionalitate care depăşeşte şi înglobează toate subiectivităţile. Societatea preia treptat atributele spiritului tehnic: raţionalitatea, eficienţa, artificialitatea, rigoarea şi chiar automatismul. într-o astfel de societate libertatea umană se reduce la acceptarea sau non-acceptarea soluţiei oferite de tehnică, dar în aceasta opţiune este automatizabilă şi deci poate fi anticipat determinată. Este un fatalism al tehnicii care face ca orice consecinţă a actelor noastre să fie apreciate, observate, exprimate inclusiv în parametri cantitativi. Guvernarea tehnocratică îl transformă pe om în obiect, în mijloc al propriei activităţi sociale. Aşa cum au relevat unii cercetători ai acestei problematici societatea tehnologică nu este decât o descriere a drumului pe care îl parcurge autonomia tehnologică în tendinţa ei de a produce o lume culturala monolitică, în care se şterg deosebirile dintre valorile specifice fiecărei societăţi.
J. Ellul consideră că subsistemul tehnologic este esenţa oricărei societăţi contemporane şi funcţionează "neutru" ca o maşină cibernetică cu autoreglare. De aici ideea că transformările sociale şi politice nu pot influenţa

evoluţia sistemului tehnic ci îi pot doar accelera sau încetini ritmul de dezvoltare. De aici o mare eroare a viziunilor tehnocratice asupra societăţii provenind din considerarea autonomiei decisive a subsistemului tehnic şi pe acest temei şi a societăţii în care componentele macrostructurale nu ar avea raporturi de interdependenţă şi nu ar realiza între ele anumite relaţii ierarhice. De aici o privire reducţionistă asupra criteriilor progresului istoric privit aproape exclusiv ca o consecinţă a progresului forţelor productive iar în cadrul acestora a industriilor şi serviciilor.
Procesul social în concepţia lui J. Ellul, înseamnă o supunere necondiţionată a societăţii faţă de cerinţele tehnicii, o perpetua adaptare a societăţii faţă de "legile dezvoltării tehnicii", "Se înţelege de la sine pentru cei mai mulţi - scrie J. Ellul - că tehnica determină, provoacă evenimentele, procesul, evoluţia generală şi face oficiul de motor care îşi ia iiergia din sine însuşi" .
în timp Ellul şi-a rectificat această viziune reducţională asupra societăţii arătând că evoluţia ei în direcţia tehnologizată este o "problemă de probabilitate şi nu de fatalism dar în esenţă legitatea imanentă a tehnicii rămâne execuţială şi este un factor căruia i se supun celelalte laturi ale vieţii sociale. De aceea şi omul modern este prins într-o ordine "mecanică" a

lucrurilor care îl obligă să-şi organizeze viaţa ,după regulile tehnicii. Omul ar deveni "pură aparenţă", exterioritate exclusivă, umbră într-un mediu teribil de concret.
Autorul se delimitează de cei ce concep societatea modernă drept o imensă megamaşină, subliniind că un asemenea stadiu reprezintă o reducţie simplistă ce ţine mai mult de ficţiune decât de cercetarea ştiinţifică riguroasă. "Sistemul există în rigoarea sa, dar el există în societate, trăind cu ea, din ea, grefându-se pe ea. Există o dualitate exact ca cea dintre Natură şi Maşină - aceasta funţionând
248
graţie produselor naturale, dar fara a transforma natura in
-80
maşina .
Raportul dintre societate şi "sistemul tehnician "se cere tratat mai larg, pentru că în interiorul lui acţionează mecanismul determinismului tehnologic, determinism care apare în ultima lucrare a lui J. Ellul mai nuanţat, mai mediat, dar nu mai puţin implacabil. El se hrăneşte din faimoasa autonomie a tehnicii, din existenţa în dezvoltarea acesteia a unei logici "interne" proprii şi diferite de logica istoriei şi a vieţii sociale şi economice, care ar face ca tehnica să evolueze independent de om şi societate: totul se petrece ca şi cum "sistemul tehnician" ar creşte conform unei forţe interne intrinseci şi fără intervenţia decisivă a omului".
Nu e vorba, de o determinare directă, de o supunere nemijlocită a omului de către tehnică, ci de ceva mai profund, anume, constituirea unei noi realităţi care reprezintă axul structurant al vieţii sociale, conferind unitate tuturor componentelor societăţii şi care integrează factorii umani, sociali, economici.
Omul este astfel lipsit de un real sistem de referinţă, de puncte de sprijin în funcţie de care să facă o veritabilă orientare şi dirijare a tehnicii. El va continua să participe la organizarea diferitelor domenii de activitate, dar însăşi această organizare nu ar reprezenta altceva decât o condiţie a progresului sistemului tehnician. Va face alegeri, va lua în continuare decizii, dar acestea nu vor depăşi într-un mod autentic cadrul sistemului tehnician, nu vor reprezenta variabile alternative pentru că la baza lor stau, în esenţă, criterii tehnice, specifice sistemului tehnician.
Drama tehnologică actuală constă în faptul că tehnica nu ascultă decât de necesităţile sale interne, aflându-şi legitimitatea în sine însuşi.
Omul nu mai are cum să lupte azi cu imensul mecanism tehnic, singura lui şansă fiind aceea de a i se conforma. O
249

asemenea evoluţie a tehnicii a determinat o răsturnare a raporturilor tradiţionale în care aceasta se afla cu societatea. Astfel, tehnica a devenit nu numai factorul determinant, ci chiar elementul care circumscrie.
Consecinţa nemijlocită a noului statut al tehnicii este rolul de resistematizare a diferitelor domenii şi instituţii sociale, de redimensionare a funcţiei lor pe care tehnica este chemată să-1 îndeplinească. în condiţiile existenţei şi funcţionării sistemului tehnician, statului şi puterii politice, ideologiei le revin cu totul alte atribuţii decât în mod tradiţional. Rolul statului va creşte, dar nu pentru a orienta şi dirija evoluţia tehnicii, ci pentru a o deservi mai bine; el va deveni un agent tehnic integrat în sistemul tehnician, determinat de exigenţele sale şi modificat structural de imperativul creşterii tehnice. Nu numai că nu există nici o garanţie că statul de mâine va îndeplini rolul care este imaginat în legătură cu el, dar se poate demonstra că acest stat dominat în fapt de imperativul tehnic şi de nimic altceva, va conduce la o societate de o sută de ori mai represivă. El va fi poate apt să pună ordine în confuzia tehnică, dar nu s-o domine şi s-o dirijeze[81] .

Puterea politică şi instituţiile democratice nu mai au decât un rol figurativ, formal, de simplu decor, pentru că alegerile politice se exersează într-un arsenal de tehnici care nu *pqt* fi*toate folosite în acelaşi timp, procesul de decizie ca atare'fiind integrat în fenomenul de autodizolvare a tehnicii, în aceste condiţii, după părerea autorului există o imposibilitate radicală pentru ca cetăţeanul să decidă.
Determinarea socialului de către tehnic este mai realist tratată când este vorba despre evidenţierea implicaţiilor social-politice ale sistemului tehnician în diferite ţări şi zone politice. Identitatea fenomenului tehnic nu conduce la o unificare a lumii, nu suprimă particularităţile locale, posibilităţile de evoluţie diferită a ţârilor. La acest

nivel se subliniază chiar că tehnica generează diferenţieri noi datorită ritmurilor inegale de dezvoltare a componentelor sale, oferă chiar motivaţii şi justificări noi pentru vechi diferenţieri.
în cadrul aceleiaşi orientări îl putem cuprinde şi pe autorul H. Schelsky semnificat pentru faptul că în R.F. Germania dezbaterile în jurul tehnocraţiei au început mai târziu, de-abia în anii '60. Cu toate acestea multe din elementele construcţiei şi mai ales din concluziile lui Schelsky nu sunt noi; unele sunt asemănătoare, dacă nu identice cu cele înfăţişate de Ellul (de pildă, concepţia despre politician şi politică în general, despre democraţie, stat etc). In lucrarea "Omul în civilizaţia tehnică" implicaţiile dezvoltării tehnicii sunt însă mai precis structurate, încadrate într-o construcţie mai elaborată, în spiritul filosofiei germane, unde elementele şi implicaţiile se dezvoltă unele din altele, "curg", deşi cu o parte din ele nici autorul nu pare a fi de acord, justificându-se că necesitatea sintezei a impus şi anumite "simplificări forţate".
Unghiul de analiză urmat de Schelsky este antropologic. Autorul german îşi propune să realizeze o sinteză a implicaţiilor pe care le are din perspectivă umană edificarea civilizaţiei ştiinţifice. Premisa de bază pe care se întemeiază lucrarea este aceea că sub influenţa dezvoltării ştiinţei şi tehnicii raporturile tradiţionale dintre om şi mediul înconjurător s-au transformat în mod esenţial, că "această scientizare a vieţii noastre face să apară o nouă relaţie între om şi lume", o relaţie care indică faptul că am atins un nou prag cultural şi antropologic al umanităţii[82].
în viziunea lui Schelsky, determinările antropologice clasice ale procesului de apariţie şi de dezvoltare a tehnicii -conform cărora tehnica a evoluat pe baza principiului "compensării organului", deci ca o modalitate de prelungire şi de amplificare a posibilităţilor de intervenţie umană - sunt

cu totul insuficiente pentru stadiul actual. Ascensiunea, complexitatea şi adâncimea pătrunderii tehnicii în toate sferele vieţii sociale - de producţie de organizare şi umană -impun o regândire a esenţei tehnicii. După opinia autorului german, tehnica nu mai este un simplu "mijloc", ci o expresie a efortului de a analiza, de a descompune lumea în elementele ei ultime şi de a le reconstrui, de a le resintetiza pe baza principiului eficienţei maxime, al celei mai înalte performanţe, al unicului optim posibil *{the best one way).* Tehnica şi lumea pe care omul o edifică prin mijlocirea nu a unei tehnici în general, ci a unei producţii ştiinţifice, nu este, simplu, o imitaţie a modelului natural. Ea este o reconstrucţie, o reelaborare a elementelor primare ale acestei realităţi naturale, formând o existenţă de-sine-stătătoare, funcţionând după legi specifice.
. Noua calitate pe care a dobândit-o tehnica, deşi ar părea că reprezintă o şansă de împlinire pentru om, în fapt nu face decât să înlocuiască un gen de constrângeri cu altele. "Fiecare problemă tehnică şi fiecare succes tehnic se transformă inevitabil şi imediat într-o problemă socială, psihologică, şi anume în aşa fel încât omului i se opune o legitate obiectivă pe care el

însuşi a instituit-o în lume, care, la rândul său, nu admite altă soluţie în afara unei soluţii tehnice, planificată şi construită de om, pentru că aceasta este esenţa,? lucrului ce se cere rezolvat. Omul se desprinde de constrângerea naturală pentru a se supune din nou propriei sale constrângeri cauzată de producţie"[83]. Schelsky conturează aici un destin dramatic pentru om. Nemai afirmându-se în faţa a ceva ce i-a precedat existenţa, omul se înstrăinează în propria sa creaţie, se abandonează tehnicii, îşi pierde capacitatea de a fixa obiective care să depăşească mijloacele tehnice. Nu este vorba despre faptul că omul se rezumă la scopuri realizabile din punct de vedere tehnic, ci de neputinţa sa de a mai analiza şi gândi alte probleme decât

cele ridicate de mijloacele tehnice de care dispune. Viitorul ia forma alternativelor prefigurate de dezvoltarea tehnicii. "Trebuie să renunţăm la gândul că această autocraţie **tehnico-**ştiinţifică a omului ş.j, a noii sale lumi s-ar face potrivit unui plan universal de lucru, fiind în puterea noastră sâ-1 manipulăm sau numai sâ-1 revizuim. Dat fiind că este vorba de o reconstrucţie a omului însuşi, nu există gândire umană care să preceadă acest proces ca plan şi recunoaştere a desfăşurării sale"[84].

Cu aceasta, civilizaţia tehnică îşi pierde sensul istoric şi uman. Civilizaţia ştiinţifică are o altă identitate istorică şi umană. Judecata istorică nu mai este operantă asupra ei, pentru că ea este o nouă realitate, reconstruită, structural diferită. încercând o aplicare a înţelepciunii mileniilor asupra realităţii prezente nu o vom putea gândi pe aceasta din urmă decât ca pe o fază de distrucţie, de dezagregare, nu vom putea obţine decât o amintire despre realitatea prezenta. Din momentul în care procesul dezvoltării a încetat să mai urmeze o traiectorie valorică, ci una strict tehnică, în mod firesc nici ceea ce denumim "moştenirea istoriei" numai poate constitui un fundament al "marilor hotărâri". Omul judecă, evaluează, aprecia/a numai prin prisma cerinţelor obiective. Valorile ' •vinului s-ar dizolva astfel în comandamentele şi imperativele tehnice. "Modurile de gândire care reconstruiesc pe om şi lumea în analiză şi sinteză sunt aproape obligate să înlăture pretutindeni probleme de gândire istoriceşte transmise ale cunoaşterii esenţei şi sensului în favoarea noilor problematici obiective".

în societatea ştiinţifică se pot elabora planuri, strategii, dar acestea privesc sectoare parţiale, segmente limitate, iar nu evoluţia de ansamblu a societăţii, a cărei prevedere este însă limitată de faptul că omul este subordonat coerciţiilor pe care el însuşi le produce sub forma producţiei şi a muncii. Prin urmare, "în cunoaşterea viitorului trebuie să

ne rezumăm la legităţile obiective care se află în "mijloace", însăşi cunoaşterea umană se mişcă în acest cadru, nu poate să depăşească domeniul constrângerilor obiective.

în ceea ce priveşte viziunea ^espre stat> politică, politicieni, concepţia lui Schelsky se aseamănă mult cu cea a lui Ellul. Statul intră în fuziune cu tehnica modernă, pe care o coordonează în mod unitar, devenind un "stat pur tehnic". Dominaţia unor grupuri sociale asupra altora îşi pierde vechea expresie de putere a unor persoane asupra altora, fiind înlocuită cu "legităţile obiective ale civilizaţiei ştiinţifice".

Pentru conducătorul statului tehnic "statul nu este nici expresia voinţei poporului, nici materializarea naţiunii, nici creaţia lui Dumnezeu, nici recipientul unei misiuni filosofice, nici un instrument al oamenilor sau al unei clase. Coerciţia obiectivă a mijloacelor tehnice înlătură aceste întrebări privitoare la esenţa statului. Statul devine astfel un corp tehnic, o organizaţie tehnică, ce trebuie să funcţioneze cu maximum de randament. Omul de stat nu mai este "om de decizie" sau dominator, ci "analist", planificator, realizator. Cu aceasta, politica îşi pierde

substanţa proprie şi devine "un adjuvant pentru lipsurile statului tehnic". Pe măsură ce competenţa ştiinţei creşte, politica îşi găseşte un câmp de manifestare tot mai restrâns, politicienii deţinând în statul tehnic o "activitate fictivă de decizie". Sarcina lor este cel mulfşă afeagâ între două "informaţii de specialitate", iar cea a politicii "să armonizeze rapoartele de specialitate". Atunci când susţine un punct de vedere impunându-1 împotriva rapoartelor specialiştilor, omul politic se face ecoul unui interes de grup sau privat, ceea ce ar face şi mai evidentă prăpastia dintre "statul tehnic" şi "statul grupurilor de interese", relevând cu pregnanţă faptul că nu politicienii sunt aceia care reprezintă interesul general, ci specialiştii statului ştiinţifico-tehnic.
în această perspectivă, tehnocraţia nu mai semnifică

exercitarea dominaţiei de către tehnicieni, căci în statul tehnic nu tehnicienii conduc; ea înseamnă dominaţia constrângerii tehnice cauzate de împrejurări cărora şi experţii le sunt supuşi, cu alte cuvinte ea reprezintă o "dominaţie tehniceşte organizată". în statul tehnic nu mai stăpâneşte nimeni, ci funcţionează o aparatură care trebuie deservită în mod raţional.
Atât Ellul, cât şi Schelsky surprind situaţii şi fapte reale, construiesc în anumite privinţe imagini veridice ale societăţii occidentale şi chiar ale societăţii moderne. în demersul său de a identifica factorul ce orientează evoluţia şi configurează structura societăţii moderne, J. Ellul remarcă judicios că binecunoscutele caracterizări 'societatea industrială" (R. Aron), postindustrialâ (D. Bell şi A. Touraine), societatea terţiară (C. Clark, J. Fourastie) etc. surprind anumite trăsături reale ale acestei societăţi dar sunt limitate, parţiale, unilaterale. Construcţia autorului francez privind existenţa şi funcţionarea sistemului tehnician dă expresie tentativei de a depăşi limitele caracterizărilor amintite.
Este demnă de interes şi opţiunea metodologică a lui Ellul referitoare la necesitatea studierii din perspectivă sistemică a fenomenului tehnic, ca o condiţie metodologică fundamentală pentru a putea prevedea evoluţia diferitelor tehnici, a descifra, în unitatea lor, implicaţiile multiple ale dezvoltării tehnicii în toate sectoarele de activitate. J. Ellul nu ezită să evidenţieze dificultăţile unui asemenea demers, provenind din faptul că sistemul tehnician nu este încă încheiat, nu reprezintă cicluri repetate, ca în cazul sistemelor fizice, şi nu evoluează încă conform singurei şi unicei sale logici interne.
Schimbarea perspectivei de analiză a fenomenului tehnic se impune tocmai pentru a depăşi simpla însumare şi previzionare a "invenţiilor" tehnice, abordările fragmentare şi

soluţiile parţiale. Complexitatea crescândă a proceselor tehnice, relaţiile tot mai strânse dintre diferite tehnici, intercondiţionările lor reciproce, precum şi accentuarea interdependenţelor dintre fenomenele tehnice şi sociale reclamă ca şi soluţiile la diferite probleme tehnice sau sociale să fie globale, să aibă în vedere implicaţiile reciproce dintre cele două domenii.
H. Schelsky atrage şi el atenţia asupra unei probleme de o deosebită importanţă teoretică: schimbarea statutului metafizic al omului, ca urmare a apariţiei unei noi realităţi antropologice, a constituirii unei lumi "artificiale" create de om şi funcţionând după principii specifice. Tehnica nu mai reprezintă un simplu instrument de mediere a raporturilor omului cu natura, ci tinde să capete statutul unei existenţe cu un anumit grad de autonomie, realitate cu adâncă semnificaţie antropologică.
Deşi creaţie a omului, tehnica a ajuns să închege într-un univers, într-o realitate care se interpune între om şi natură, silind fiinţa umană să ţină seama de rigorile propriei sale creaţii. Această nouă lume exercită o puternică influenţă asupra omului pe măsură ce devine mai coerentă, mai omniprezentă. Semnificaţia constituirii sistemului tehnic nu trebuie căutată doar în domeniul economic şi sociologic, ci dimpotrivă, în plan uman. Lumea tehnică reprezintă

mediul imecftaj fir care fiinţa umană îşi duce viaţa. Majoritatea elementelor ce alcătuiesc noul sistem de referinţă în funcţie de care omul îşi ordonează viaţa şi activitatea îşi au originea în noile cerinţe ale lumii tehnico-ştiiţifice. In acelaşi timp, trebuie subliniat că lumea tehnică nu are şi nu poate avea în principiu statutul unei existenţe de-sine-stătătoare. O asemenea viziune a fost acceptată şi pentru că ani de-a rândul evoluţia tehnicii s-a produs fără perturbaţii, fără, simptome de criză. De îndată ce raporturile cu realitatea naturală şi socială au cunoscut încordări şi chiar fenomene de criză,

concretizate în dezechilibre, disfuncţionalităţi etc, a apărui imperios necesar să redimensionâm la adevărata sa valoare şi semnificaţie lumea tehnică - ca o realitate ce nu poate exista desprinsă de lumea naturală şi socială -, să încadrăm imensul potenţial tehnico-ştiinţific al zilelor noastre într-o viziune de esenţă valorică asupra lumii. însuşi faptul că tehnica a ajuns să determine asemenea tensiuni şi dezechilibre este o dovada că nu este autonomă, ci că nu s-a dezvoltat în conformitate cu un proiect social şi uman, că nu a fost ghidată în evoluţia sa de cerinţe şi criterii valorice.

Sunt procese reale care ridică acut problema răspunderii omului şi societăţii pentru stăpânirea şi utilizarea noilor mijloace tehnico-ştiinţifice, a angajării şi participării umane la traducerea în viaţă a hotărârilor luate.

J. Ellul şi H. Schelsky descriu mai curând o situaţie reală care s-a manifestat - aceea de relativă pasivitate a politicii şi a societăţii în general faţă de evoluţia tehnicii, la adăpostul credinţei comode şi în multe privinţe simpliste că tehnica ne aduce bunăstarea, că va rezolva toate problemele ridicate de evoluţia societăţii contemporane -, dar nu raportul normal dintre om şi tehnică, dintre societatea şi complexul ştiinţifico-tehnic. Independent de voinţa autorilor, discursul lor critic la adresa neputinţei omului şi a societăţii de a-şi domina viitorul implică problema transformărilor radicale pe care trebuie să le cunoască politica pentru a putea stăpâni complexitatea societăţii contemporane şi a orienta evoluţia ştiinţei şi tehnicii în sensurile dorite de oameni. Nu este vorba despre o înţelegere voluntaristă a acestui rol, pentru că el nu poate fi îndeplinit decât valorificând sistematic cuceririle ştiinţei în planul conducerii sociale, ridicând competenţa oamenilor politici. Ceea ce se impune din ce în ce mai presant este definirea unei concepţii axiologice, aspect absolut indispensabil pentru o conducere într-adevăr ştiinţifică, pentru că numai astfel va exista posibilitatea de a

orienta dezvoltatrea socială în concordanţă cu cerinţele umanităţii. în acest sens, nu putem fi de acord cu Ellul când declară că "politica este cea care este din ce în ce mai mult determinată de tehnică şi incapabilă astăzi să dirijeze creşterea tehniciană într-un sens sau altul", nici cu Schelsky care susţine, în acelaşi spirit, că omul nu ar putea depăşi, în procesul de cunoaştere a viitorului, legităţile obiective care se află în mijloace.

Este vorba de o permanentă infuzie de competenţă fără de care nu se poate dirija evoluţia tehnicii, de îndeplinirea la nivelul exigenţelor actuale a funcţiei sale tradiţionale, a atribuţiilor sale clasice şi, în primul rând, aceea de structurare socială, de orientare a dezvoltării societăţii în conformitate cu o concepţie şi o viziune politică şi umană. Nu avem, evident, în vedere o înţelegere voluntaristă, arbitrară a acestor funcţii, ci o regândire a atribuţiilor tradiţionale în contextul actual, o veritabilă reelaborare a conţinutului şi funcţiilor sale în lumina noilor sarcini. Or, tocmai în acest domeniu politica a reacţionat mai tardiv, mai puţin organizat, s-a abandonat într-un fel tehnicii, în sensul că i-a creat teren de manifestare, condiţii de împlinire, fără a putea controla riguros procesul, fără a elabora modele alternative de dezvoltare, modele umane din perspectiva cărora să orienteze şi să îndrume potenţialul tehnicii de producţie al societăţii contemporane.

Aşa cum subliniază P. Dobrescu o primă obiecţie de fond ce se poate face priveşte absenţa

unui sistem de referinţă social concret, care să călăuzească analiza întreprinsă de autori. Societatea în care apare şi se dezvoltă statul tehnic este o pură abstracţie, nu figurează în analiză decât ca mediu prieinic înfloririi sistemului tehnician şi statului tehnic. Autorii analizaţi nu ne spun nimic despre cetăţenii statului tehnic, despre orientările şi preferinţele lor, despre voinţa lor politică. Astfel, un stat neutru din punct de vedere politic şi

axiologic este implantat într-un mediu social aseptic, lipsit de contradicţii şi conflicte sociale. Tehnica apare ca autodeterminându-se pe sine însăşi, ca evoluând în afara unei condiţionări sau, cel puţin influenţări sociale. Dacă autorul german ar fi avut în vedere anumite categorii sociale precis determinate, împreună cu aspiraţiile lor politice, precum şi un stat conceput ca o instituţie a cărei activitate este strâns legată de existenţa şi preocupările acestor categorii de oameni, însăşi tendinţa de care vorbeşte autorul civilizaţiei tehnice, anume etatizarea tehnicii, ar fi căpătat o semnificaţie socială: "atunci asigurarea şi dezvoltarea continuă a civilizaţiei tehnico-ştiinţifice cu ajutorul mijloacelor de putere statale ar fi apărut nu atât ca o necesitate imperioasă conferită de legitatea obiectivă tehnică, cât o politică de asigurare colectivă a existenţei, dorită şi sprijinită consecvent de o mare parte a cetăţenilor"[85].

Acelaşi unghi de analiză ar evidenţia, de asemenea, că întrucât autorii nu pornesc în analiza lor de la categorii sociale concrete, de la cetăţeni împărtăşind vederi ideologice şi politice diferite, de la forţe sociale având obiective politice specifice, nu este prea dificil să se ajungă la concluzii de felul celor privind dizolvarea ideologiilor, dispariţia unei vieţi democratice. De fapt, în lucrările lor nu apare decât un personaj: tehnica. Am putea spune că autorii manifestă o consecvenţă logică demnă de subliniat: o dezvoltare atotcuprinzătoare a tehnicii în care factorului uman nu îi revine decât un rol pasiv, conduce cu necesitate la dezideologizare şi depolitizare.

Se cuvine, în acelaşi timp, reliefat că în lucrările autorilor de care ne ocupăm nu se oferă o explicaţie privind modul în care tehnica ajunge din simplu obiect ce mediază acţiunea omului asupra naturii la acel stadiu în care devine scop şi se dezvoltă independent de voinţa fiinţei umane. O asemenea transformare este prezentată de către Schlesky mai

mult ca o tendinţă firească în faţa căreia omul este neputincios. Procesul de trecere de la fenomenul tehnic la sistemul tehnician rămâne puţin explicat şi la Jacques Ellul, autorul limitându-se la afirmaţii de genul: "tehnica este cea care produce propria schimbare", "progresia face parte întrucâtva din obiectul însăşi, şi este constitutivă".

Un loc distinct între viziunile care au pregătit tezele tehnocratice îl deţine J.K. Galbraith. Deşi de formaţie neoliberală el se apropie mult de tehnocraţie prin conceptul său de tehnostructură pe care îl va prelua şi M. Duverger. în lucrarea sa "Noul stat industrial" Galbraith porneşte de la premisa că activitatea de organizare şi conducere exercitată la nivelul marilor corporaţii şi firme şi la nivelul statului industrial prezintă o serie de elemente de identificare.

în toate cazurile se impune funcţia de organizare şi conducere, "patronatul de funcţie" constituindu-se dintr-un ansamblu de specialişti care participă la luarea deciziilor de grup. Tehnostructură este formată astfel din toţi cei care în diverse domenii ale activităţilor dintr-o societate - ingineri, manageri, economişti, personal politic şi administrativ -adoptă şi aplică hotărârile. Ea se întinde de la conducătorii supremi ai corporaţiei până acolo unde se mărgineşte cu funcţionarii şi muncitorii; înglobează pe toţi cei care contribuie prin cunoştinţele lor de specialitate cu talentul sau expefjenţâ managerială la luarea deciziilor de grup. Galbraith formează aşa-numitul principiu al consistenţei care susţine că între interesele statului şi ale diverselor componente ale tehnostructurii există o identitate de interese. Suprapusă peste ideea rolului hotărâtor al funcţiei de conducere teza îl conduce pe autor la afirmarea unei simbioze interbirocratice ca o particularitate a societăţii industriale care

amplifică puterea tehnostructurii, capacităţile ei de a prezenta scopurile şi soluţiile drept singurele capabile să asigure raţionalizarea intereselor generale din societate[86] .

Doctrina tehnocratică postulează rolul hotărâtor al unui grup restrâns de membrii ai societăţii care trebuie - în numele unor cerinţe obiective pe care le generează schimbările din viaţa socială - să-şi asume roluri hotărâtoare în organizarea şi conducerea generală a societăţii. Criteriul selecţiei acestei minorităţi îl constituie competenţa, meritul pe care aceasta îl conferă faţă de ceilalţi membrii ai societăţii care alcătuiesc majoritatea.

în acest fel, în mod inevitabil tehnocraţia se constituie într-un curent de gândire care - explicit sau implicit -limitează sau chiar anulează preceptele fundamentale ale democraţiei . Din rolul hotărâtor al tehnicii pentru viaţa societăţii contemporane ar rezulta în chip necesar o împărţire inevitabilă a societăţii în conducători calificaţi şi mase necalificate.

Elita tehnocratică este investită cu o misiune pe care mulţimile nu şi-o pot asuma: aceea de a raţionaliza conducerea generală a societăţii pentru a obţine un randament maxim al vieţii societăţii. Elita tehnocratică îşi asumă rolul de a descoperi adevăratul conţinut al problemelor politice şi de a le soluţiona dinafară politicului, adică dinafară domeniului în care se confruntă feluritele viziuni privind destinul global al unei colectivităţi.

Din dorinţa de a împăca elitismul tehnocratic cu democraţia s-a născut concepţia poliarhiei pe care o ilustrează cel mai bine Robert Dahl. Pentru acest autor poliarhia este acea formă a democraţiei în care puterea este exercitată de un mare număr de grupuri organizate care îşi selectează fiecare propria elită.

Din competiţia lor rezultă confruntarea dintre grupurile de elită potrivit regulilor guvernământului democratic. Ca şi în cazul lui Galbraith şi Duverger şi în cazul acestui model elito-democratic se precizează o serie de condiţii pentru a funcţiona[88] .

în primul rând în societate trebuie să existe o tradiţie a vieţii democratice în care la nivelul opiniei publice să se fi sedimentat mentalităţii democratice, ele reclamă ca acţiunile politice şi în general viaţa socială să se bazeze pe un acord între grupurile sociale care se angajează într-o concepţie paşnică pentru putere; membrii societăţii ar avea astfel posibilitatea să opteze pentru anumiţi lideri care se confruntă în numele grupurilor lor. în acest caz selecţia acestor elite ar aparţine fiecărui grup de interese şi printre alte criterii, nimic nu-1 poate exclude pe cel al competenţei,- al meritului, al priceperii pe care o reprezintă tehnocraţii.

în al doilea rând competiţia elitelor pentru putere trebuie să aibă la bază un cadru de reglementări - inclusiv juridice - deosebit de limpede şi de ferme în care să se prevadă posibilitatea ca selecţia liderului de elită să se întemeieze pe voinţa grupului său respectiv a majorităţii celor ce urmează să-1 asculte; electorii trebuie să dispună de o deplină libertate de a-şi alege conducătorii, pe baza unei rivalităţi deschise şi oneste, astfel ca orice încălcare a regulilor jocului democratic să poată fi criticată.

în al treilea rând, poliarhia presupune ca la nivelul vieţii sociale să acţioneze o diversitate de grupuri sociale şi de organizaţii care să reprezinte toate interesele. La rândul ei fiecare organizaţie - având o deplină autonomie trebuie să-şi aleagă elitele încât acestea să promoveze atât propriile interese de grup cât şi cele ale societăţii în ansamblu. Or numai o elită tehnocratică este în măsură să aibă o atitudine întemeiată raţional care promovează ştiinţific armonizarea diferitelor clase de interese. Poliarhia presupune aşadar o reţea complexă de lideri atât pe orizontala structurii sociale cât şi pe verticala acesteia cu menţiunea că liderul de elită trebuie să se concentreze pe interesele grupului său, să cristalizeze valorile pentru care militează. Iar faptul acesta trebuie să aibă la bază criteriile competenţei, ale spiritului

ştiinţific.
în sfârşit, poliarhia reclamă, ca şi V. Pareto, o circulaţie a elitelor în societate, astfel ca în permanenţă să se selecteze lideri noi, să se împrospăteze grupurile conducătoare, obligând la un dinamism "interior" al elitelor, la tensiuni a cadrelor vechi şi a celor ce vor să urce în ierarhiile de putere. Pe fundalul acestei competiţii dintre diversele "clase" de elite, un loc tot mai important este deţinut de ascensiunea specialiştilor, a tehnocraţilor, în dauna altor grupuri de putere[8] . în acest sens, B. Gousnay susţinea că un regim tehnocratic exclude modurile de recrutare şi promovare pe baza apartenenţei de clasă sau de rost, de ereditate întorcându-le numai pe acelea care ţin de competenţa şi priceperea oamenilor. Elitismul tehnocratic rafinează aşadar tezele vechilor doctrine elistice arătând că societatea contemporană a impus rolul funcţiei de organizare şi conducere, care poate fi îndreptăţită numai de anumiţi membri ai societăţii obligând marea masă să accepte hotărârile specialiştilor.
De aici o serie de poziţii care au acuzat nu numai tehnica, ci şi tehnocraţia că atentează la practicile democratice, instituind un soi de mandatariat politic, incompatibil cu practicile democraţiilor tradiţionale. Unii tehnocraţi s-au angajat să atenueze asemenea concluzii alarmante. Aşa de pildă J. Billy arată că tehnocraţia se constitue în legătură cu problemele economico-sociale şi înseamnă exercitarea puterii sub autoritatea unor personalităţi conducătoare politice.
în acelaşi sens şi C.W. Mills arată că tehnocraţia nu reprezintă puterea politică dar este un puternic element de sprijin al puterii. Puterea, în condiţiile sporirii rolului social al ştiinţei şi tehnicii îşi alege specialiştii în vederea optimizării hotărârilor pe care le adoptă. Un punct de vedere interesant oferă în acest sens A. Birou. El arată că tehnica

este un ansamblu de procedee asumate raţional, care permit diverse aplicaţii ale cunoaşterii teoretice de tip ştiinţific. Ea nu există în sine separată de materie, de spirit, de omul care acţionează, de mediul ce trebuie transformat. Când o considerăm în ea însăşi, ca realitate obiectivă, ca ansamblul instrumentelor, ea se manifestă prin ea însăşi şi are o consistenţă proprie; dar este doar o iluzie; deoarece este numai un proiect, o speranţă, un mijloc cu care se poate face ceva. Dar neutralitatea sa, obiectivitatea sa sunt înşelătoare, căci ea este totdeauna o putere, a cărei valoare depinde de folosinţa ce i se dă în fapt.
Tehnica nu poate fi considerată în ea însăşi, ci ca Icnomen social, ca element constitutiv al vieţii omului în societate. Or, în societatea modernă, ştiinţa aplicată este o vastă întreprindere colectivă, în mod raţional calculată şi organizată care se supune în acelaşi timp dinamismului propriu şi dinamismului scopurilor latente pe care le fixează cei care conduc această societate. De aceea - susţine Birou -ştiinţa nu se mai limitează la cele câteva laboratoare particulare; în prezent societatea întreagă a devenit un laborator, ceea ce înseamnă că ştiinţa este în acelaşi timp Cercetare-Dezvoltare, adică se referă şi la întreaga arie a modurilor ei de aplicare.
Din mijloace la început, ştiinţa şi tehnica sunt în curs le aHevefii scopul societăţii industriale, cu o autonomie tot mai mare a cercetării şi a acelora care o finanţează faţă de politica curentă. Rezultă de aici relaţii noi între ştiinţă şi tehnică, pe de o parte, şi existenţa socială, pe de altă parte. Tehnica nu mai este modernizată de o gândire care domina tehnicitatea ci asumată de o cultură care îi conferă un sens; prin imagine şi obiect, conştiinţa socială şi individuală reflectă tehnica. Aceasta nu mai este considerată ca instrument, nu mai are nici un statut propriu, întreaga practică socială este invadată

de ea. Se naşte astfel unul dintre paradoxurile cele mai surprinzătoare ale lumii actuale: contrastul inconştient existent la anumiţi indivizi între optimismul lor tehnologic naiv şi pesimismul lor politic sau revoluţionar. în momentul în care sunt lăudate fără rezervă toate "magnificile descoperiri ale epocii noastre", în acelaşi moment se condamnă aspru rezultatele

imediate şi scopurile prime ale acestor descoperiri, cum ar fi continuitatea şi extinderea războiului şi a gherilelor prăbuşirea definitivă a ţărilor slabe datorită avansului tehnologic al ţărilor avansate, alienarea muncitorilor şi consumatorilor etc. Desigur, nu suntem naivi şi ştim bine că nu energia atomică, zborurile spaţiale, ordinatoarele sau hibridările agricole sunt în mod direct cauza acestor rele. De aceea afirmăm clar că progresul ştiinţei şi al tehnicii puse în serviciul tuturor oamenilor este un lucru excelent. Nu suntem nicidecum pentru o întoarcere la un pseudo - Arcadie bucolică a unei ere pretehnice şi preindustriale. Dar din moment ce se formulează câteva rezerve asupra sensului societăţii globale considerată ca fiind dominată de tehnostructuri eşti de îndată acuzat de spirit răuvoitor şi retrograd, care n-ar avea nimic comun cu dinamismul ştiinţei şi al "exigenţelor progresului tehnic".
Trebuie, aşadar, - arată Birou - să criticăm proiectul tehnologic nu în el însuşi, ci în măsura în care tinde să devină un proiect total, substituindu-se proiectului de viaţă colectivă bună, pretinzând că înlocuieşte avantajos, pe acesta din urmă, izgonindu-1 la muzeul de antichităţi. Or, acest sistem finalizat prin el însuşi există deja şi tinde să se considere ca un tot al nostru. Căci în mod sigur puterea sa de alienare tinde să devină absolută. Una din caracteristicile sale esenţiale este că el se infiltrează în mod progresiv în inima omului pentru a-1 aduce la măsura şi la normele sale. Aparatul industrial atingea deja şi atinge încă omul şi interioritatea sa, supunându-1 la exigenţele sale de a produce tot ce poate fi

comercializat. Dar marea organizare a societăţii industriale nu lasă niciodată pe nimeni în afara influenţelor sale. Noi suntem guvernaţi de către tehnocraţie, nu în sensul obişnuit al cuvântului (puterea abuzivă a tehnocraţilor), ci în sensul în care legi tehnice suverane se impun întregii noastre comportări, în sensul în care operaţionalul şi funcţionalul invadează puţin câte puţin întregul domeniu al conştiinţei individuale şi colective, impunându-se ca singurul adevăr, dictând comportamentul său, modelând-o, condiţionând-o în serviciul lor şi făcând-o în mod inconştient sclavă. în această perspectivă, tehnocraţia prin puterea sa de a calma şi de a adormi în acelaşi timp, este noul opium al popoarelor, noul idol, reprezentarea mistificatoare care captează orice viaţă individuală în profitul său.
După Birou se poate în mod legitim considera avansul tehnicilor şi invadarea progresivă de către ele a domeniului vieţii colective ca o aventură tehnocratică, cu alte cuvinte o acţiune aleatorie şi hazardată orientată în direcţia viitorului şi dominată de ştiinţă, putere şi de voinţele tehnice. De aici a rezultat în mod progresiv o transformare şi o mutaţie, considerate ca mergând de la sine, a celei mai mari părţi a forţelor sociale, a raporturilor sociale şi chiar a structurilor, a instituţiilor, a legilor şi moravurilor. Conceptul de societate industrială traduce acest nou univers, dar de pe acum nu mai corespunde realităţii; de aceea în prezent se vorbeşte de o societate birocratico-industrială, de societatea de consum, de societatea abundenţei, de tehnostructură, etc.
Câteva caracteristici fundamentale ce definesc acest nou univers:
1. Puternicii producători şi stăpânii economiei constrâng de bunăvoie sau cu forţa pe salariaţi, obligându-i să fie instrumentele tehnicilor lor şi servitorii maşinilor. Omul, în calitatea sa de muncitor, nu face o operă creatoare, el este un executant a ceea ce îi dictează parte cu parte sistemele

organizate de alţii.
2. Fiind esenţialmente orientat către piaţă, aparatul de producţie face apel la tehnicile de convingere, de sugestie pentru a determina nevoi mereu reînnoite cu scopul de a spori fără încetare consumul. Limbajul "comercial" al profitului prevalează ca mod de expresie al cărui glas îl impune şi altor limbaje.

3. Concomitent, şi în aceeaşi perspectivă, el devine necesar şi trebuie să pună cât mai multă raţionalitate posibilă în organizarea întreprinderilor, în raporturile dintre ele şi organismele de stat, apoi în ansamblul administraţiilor, în sfârşit în întreaga reţea a serviciilor funcţionale ale societăţii industriale. Raţionalitatea tehnocratică şi operatorie este determinată în ansamblul funcţionării sociale pe termen lung.
4. Se operează astfel o formă de socializare (o falsă socializare disocializată), care nu provine dintr-o luare de poziţie a unui corp social, dintr-un sentiment de apartenenţă sau de responsabilitate, ci de dependenţa faţă de forţele structurale străine membrilor separaţi psihosocial, deci în mod sociotehnic amalgamaţi.
5. Un fel de vast sistem secundar se impune atunci unei mase de oameni şi se suprapune conflictual relaţiilor lor primare, vieţii lor sociale sau socializării spontane. Acest sistem apare ca un aparat exterior, ostil libertăţii, deşi pretinde că o dezvoltă în afara lui. în fond el invadează progresiv prin diversele condiţionări întregul domeniu privat şi cotidian, în aşa fel încât sfârşeşte prin a absorbi interioritatea insăşi a omului.
Oamenii, în măsura în care sunt stăpâniţi şi dominaţi de ansamblurile organizate tehnic, sunt din ce în ce mai mult tehnicizaţi, cu alte cuvinte, reduşi la dimensiunile prin care ei lasă frâu liber tehnicilor operatorii sau se supun legilor lor de funcţionare. Omul este redus la o singură dimensiune a lui printr-un fel de absorbire a tuturor dorinţelor sale şi a tuturor

nevoilor sale în sistemul industrial tehnico-birocratic şi de consum. După titlul lucrării lui Marcuse, el este "unidimensional". Realitatea tehnologică a devenit, dacă nu singurul, cel puţin ultimul criteriu de acţiune la nivelul vieţii colective. "Nu mai există decât o singură dimensiune, ea se găseşte peste tot şi sub toate formele... Aparatul productiv, bunurile şi serviciile pe care le produce "vând" sau impun sistemul social luat ca ansamblu... Produsele îndoctrinează şi condiţionează, ele modelează o falsă conştiinţă insensibilă faţă de ceea ce este fals în ea".
Controlul social ia forme din ce în ce mai tehnologice, care îl fac să apară ca fiind impus din afară membrilor corpului social, care nu mai sunt agenţi ai devenirilor colective, ci "acţionaţi" şi parcă împinşi către un viitor determinat fără ei. Mecanismele de control sunt astfel mecanisme de constrângere. Promovarea indivizilor şi a maselor tehnicizate devine o reprimare celorlalte orizonturi umane şi oprimarea omului total. Controalele sociale se fac prin mijloace tehnice din ce în ce mai fine şi subtile, folosind pe de o parte tehnicile psihologice, psihanalitice, sociologice, pe de altă parte tehnicile electronice şi ordinatoarele. Dar scopul lor este de a evita tensiunile, sursele de conflict, cauzele de violenţă. De aceea, ele se folosesc mai mult, pentru a preveni decât pentru a însănătoşi; ele caută să împiedice tot ce ar putea fi criză, protest, revoltă. Societatea de organizare raţională dispune de mijloace pentru integrarea, adaptarea, condiţionarea, liniştirea şi satisfacerea elementelor umane care o compun.
O asemenea societate este în mod evident conflictuală şi violentă prin natura sa şi prin însăşi structura sa. Şi Vance Pockard are dreptate când scoate în evidenţă că avem de a face cu o societate a comercializării, a publicităţii şi controlului celor ce se abat, a constrângerii şi a violenţei. Multiple forţe de constrângere şi de control pornesc de la

asaltul vieţii noastre private, care este din ce în ce inai mult violată în intimitatea sa cea mai secretă. Evoluţia merge în sensul unei mentalităţi poliţiste, chiar şi în industria privată. Anchetele asupra vieţii private a oamenilor făcute în contul organizaţiilor publice sau particulare constituie o nouă industrie prosperă. Presiunile născute de economia abundenţei devin în fiecare zi mai determinante.
i într-un asemenea context tehnicile psihologice şi de inginerie socială recurg de asemenea la

violenţă în măsura în care ele folosesc oameni pentru scopuri străine acestora. Ele cercetează umanitatea şi adeziunea grupelor pentru a le folosi ca nişte funcţii ale unui tot dominant. Ceea ce ar trebui făcut aici este analizarea tuturor formelor de violenţă care derivă din societatea industrială şi arătarea a ceea ce au comun cu conflictul structural al raporturilor omului cu mediul economico-tehnic şi tehnico-birocratic. Eul refulat reapare socialmente agresiv. Agresivitatea imaginilor şi a spectacolului în general este un transfer şi un derivat al agresivităţii interioare refulate.
în faţa acestei situaţii de violenţă impusă omului de azi apar diverse forme de violenţe active, mai mult sau mai puţin valabile, după gradul de conştiinţă critică. Există mai întâi violenţele de evadare, fiecare încercând să se exprime, în felul său, în diverse forme de neoconformism. Pop-arta şi pop-cultura sunt proteste prin inopinare, prin batjocură şi prin voinţa de a şoca. Alte forme de protest se vor mai activa şi mai angajate şi pot să ajungă să explodeze în conflicte mai mult sau mai puţin violente cu forţele ordinii. Pot fi semnalate aici grupele de contestare, anumite partide politice, manifestările studenţilor, lupta negrilor în S.U.A. etc. Fiecare din aceste forţe este semnificativă pentru un rău latent.
Dar, ceea ce este caracteristic în toate aceste manifestări actuale ale violenţei este, pe de o parte, o punere

la îndoială a raţiunii de a fi a societăţii tehnocratice în toate probleme pe care le degajă, iar pe de altă parte o căutare, o tatonare, adesea iluzorie, a unor mijloace de acţiune cu adevărat eficace care să permită atacarea adevăratelor cauze
ale răului.
în măsura în care reţeaua tehnicilor îşi întinde influenţa sa şi mijloacele sale de dominaţie pe întreaga suprafaţă a globului, situaţiile de violenţă se generalizează şi lupta între diverse forţe capătă din ce în ce mai mult un caracter mondial.
Este un univers care, în mod viclean, scrie Birou, tinde să devină concentraţionar, fără să apară responsabilii fenomenului: într-un fel nu există decât victime care ignoră şi care îşi pun speranţa eliberării şi "salvării" lor într-o fugă înainte în sistem. Aceasta dă o importanţă capitală oricărei interogări asupra propriei sale valori şi a adevăratei sale semnificaţii şi caută să neutralizeze orice punere în cauză. Anumite tehnici ale non-violenţei, asumate de către sistem, sunt pe acelaşi plan, un mijloc de a bloca toate ieşirile pentru a menţine oameni în violenţa ascunsă a sistemului. Problema etică reală - scria Birou - este de a şti cum să vrem o violenţă eficace împotriva forţelor dominante ale sistemului, care să fie încărcată de sens şi deci non-violenţă în ceea ce priveşte oamenii,^victime ale sistemului. Pentru că, un anumit tip de acţiuişe violentă fără critică pozitivă, fără voinţă proprie umană, fără proiect politic nou, face încă jocul sistemului care găseşte în represiunea însăşi un prilej în plus pentru a se justifica faţă de sine însuşi.

f. Neoconservatorismul

Analiştii doctrinelor politice sunt de acord asupra faptului că anii '70 ai acestui secol marchează punerea sub semnul întrebării a vechilor interpretări ale condiţiei politice şi sociale a omului, aşa cum s-au cristalizat ele în aproape două secole de istorie europeană. într-o remarcabilă istorie a ideilor politice publicată sub direcţia lui Pascal Ory este pusă în evidenţă explozia noilor teme de reflexie: descoperirea unor noi căi de evoluţie a omenirii, valorificând experienţa lumii a treia (maoisme, quevarisme), decăderea marxismului din ipostaza de explicaţie de stânga a condiţiei umane şi a realizării libertăţii, resurecţia religiilor şi aşezarea lor la temelia noilor mişcări naţionaliste, afirmarea ideii autonomiei atât individuale cât şi colective, impunând regândirea rolului integrator al statului, al colectivităţilor, al familiei.
P. Rosanvallon scrie că la sfârşitul anilor '60 autonomia, ca principiu ordonator şi explicativ,

îşi face loc în ştiinţele şi în practicile sociale: un întreg ansamblu de concepte şi de imagini este pus în lucru în această epocă în jurul acestei axe şi pare să lucreze simultan, cu o egală fecunditate, în biologie şi sociologie, în economie şi în ştiinţele politice, în fizică şi în filosofic Această galaxie este structurată în jurul a doi poli: problema reglării sistemelor complexe (tema auto-organizării) şi problema subiectului istoriei (tema autonomiei) .
Se deschide astfel calea unei reproblematizări a ştiinţelor politice, preocupate de a descoperi noile căi de evoluţie a omului, deci de a multiplica propria ofertă de soluţii.
Lecturile finaliste, determinate ale organizării sociale care trimiteau la un principiu exterior, eteronom şi sacru se estompează. J.P. Bernard scrie că o serie de procese, între care criza economică, durata şi complexitatea ei, antrenează

interogaţii, reflexii, soluţii imaginare chiar, care nu mai corespund marilor maşinării sociale ale creşterii, reprezentate de utopiile şi proiecţiile revoluţionare[91] . Anii '70 sunt marcaţi de renaşterea interesului pentru liberalism, a cărui moştenire poate fi interpretată într-o manieră perfect contradictorie de către neoliberalii de inspiraţie hayekiană sau de către liberalii-libertari. Individualismul redevine o valoare centrală, în consonanţă cu ceea ce Edgar Morin numise "ştiinţa autonomiei", pe care biologia o alimenta cu argumente privind identitatea viului şi capacitatea lui de a-şi menţine complexitatea prin retroacţiune. Abordări sistemice vor operă cu ideea de sistem deschis mediului sau, după termenul lui Morin având auto-eco-organizare[9] .
C. Castoriadis este cel care respingând autonomia socială (explicată ca stare a societăţii determinată din exteriorul ei) a gândit "istoricitatea funciara a realului" şi faptul că acest real social se construieşte Şi se defineşte prin el însuşi. "Istoria - scrie Castoriadis - este esenţialmente poiesis şi nu poezie imitativă ci creaţie şi geneză ontologică în şi prin a face şi a reprezenta/a zice despre oameni. Acest *a face* şi acest *a reprezenta/a zice* se institue în mod istoric, pornind de la un moment ca "a face gândit" sau "gândit ce se face"[93].
j De aceea trebuie respinsă ideea că âr există un logos pe sare îl poate urma politica şi pe care îl exprimă ideologiile.
Adevăratul proiect revoluţionar, constă în â reorganiza permanent societatea prin acţiunea oamenilor.
în acelaşi timp, odată cu respingerea rigorismului logic din politică âre loc tentativa redefinirii mobilurilor acţiunii umane şi între ele a rolului sexualităţii, a mişcării feministe, a mediului natural.
Momentul istoric care a marcat întâlnirea acestor frământări spirituale cu acţiunea socială este reprezentat de

mişcările tineretului parizian din mai 1968. într-o caracterizare succintă a acestor evenimente J. P. Bernard arată că "mai 1968 funcţionează ca toate celelalte momente ale istoriei revoluţionare franceze sub iluzia începutului absolut. în acelaşi timp, făcând să apară pentru ultima dată referinţele şi simbolurile, el precipită incendierea şi carbonizarea lor. "Mai 1968 este unul dintre ultimele stadii ale fermecării lumii de idei. Douăzeci de ani mai târziu se poate de asemenea spune că a contribuit în mare măsură la desfermecarea ei"[94].
Semnificaţiile evenimentelor de atunci nu încetează să împartă comentatorii lor în severi critici, în analişti care le consideră moment de trecere a Franţei la o nouă modernitate sau în căutări de sensuri pentru deceniile următoare, toate făcând dovada "eclectismului mişcării".
S-a văzut mai întâi acolo o revoltă contra mărfii şi â societăţii de consum, â alienării din societatea industrială, a intervenţiei statului în viaţa socială; âu acţionat cauze sociologice şi

politice, morale şi filosofice, în măsura în care toate frământările spirituale de după anii '50 âu avut o parte de rol mistificator; dar s-a manifestat şi nemulţumirea tineretului studenţesc faţă de structurile universitare considerate inadecvate, faţă de uzura puterii, faţă de limitările la care era supusă prosperitatea şi gândul unei posibile crize.
în mişcările din mai coexistă diferite fragmente teoretice coagulate sau opuse prin acţiune, dar care stabilesc, toate laolaltă, un raport antologic exemplar cu istoria.
Se părea - scrie Bernard - că o dorinţă de a umple un vid sălăşuiâ în sufletul tuturor, fie că erau actori, fie spectatori, fie comentatori. O dorinţă de a raporta la istorie deşi acel tineret nu cunoştea istoria decât din manuale o împărţea în istorie plină (de realizări) şi unâ suspensivă (fără împliniri). Pentru a o înţelege mai bine ea trebuie recitită ca

praxis şi ca teorie. Se crede că trebuie recitiţi mai întâi "fondatorii" pentru a realiza noua "teorie" care îşi propune să guverneze cinematograful, literatura, pictura, arhitectura dar care se dovedeşte compozită, vrând să topească într-un aliaj mai mult sau mai puţin eclectic marxismul, psihoanaliza, lingvistica, semiologia.
Anii care urmează aduc în discuţie relaţia complexă şi deseori violentă a individului cu grupul, cu instituţiile şi mai ales cu Statul. Tineretul este promotorul unui individualism ce contrazice întreaga ordine adultă a societăţii reprezentată de biserică, de partidele politice şi de ierarhia universitară; apare un refuz al ierarhiilor cunoaşterii, al diplomelor, al culturilor, al meleagurilor pentru a căuta o deplină transparenţă acolo unde se vorbea de clivajele dintre public şi privat, dintre politică şi intimitate, dintre individual şi plural. Individul îşi asumă de manieră narcisistă timpul, limbajul,
sexualitatea.
G. Deleuze et F. Guattari sunt cei ce susţin că dorinţa este miza fundamentală a luptelor revoluţionare care interzice orice unificare şi centralizare a acestora. " Efervescenţă de bază" şi "anatomia absolută a luptelor populare" nu trebuie să fie acaparate de organizaţii ci lăsate spontan pe fronturile etnice, sexuale, infra-politice; maoismul şi troţkismul îşi dispută soluţia la problemele sociale, în jurul spontaneităţii sau organizării, dar mişcarea aceasta nu va putea depăşi un stângism care în câţiva ani se va stinge[95].
în schimb câştigă teren tezele autogestiunii ca formă de manifestare a unor individualităţi ce-şi asumă actul eliberării (W. Reich şi H. Marcuse sunt aduşi la ordinea zilei chiar dacă în evenimentele din mai sunt necunoscuţi) .
Aceleiaşi dorinţe de autonomie îi corespund mişcările regionaliste, care îşi caută rădăcinile în mai vechi teze ale conservatorismului, ataşat valorilor vieţii rurale, naturale.
Anii '70 marchează, în acest cadru problematic,

apariţia mişcărilor ecologiste, care susţin un discurs împotriva oraşului şi tehnologiei industrializante.
Mişcarea ecologistă şi-a căutat rădăcinile în gândirea lui Rousseau şi J. de Maistre pentru a construi o concepţie despre lume, centrată pe omul liber de determinaţii politice, cu o viaţă conformă şi integrată armonios naturii.
în formele incipiente mişcarea ecologistă se dezvoltă contra creşterii economice, atehnologiei şi a ştiinţei utilizată pentru domeniul nuclear şi militar, profund ameninţătoare pentru viaţă. A. Touraine consideră că ecologismul este mai întâi o mişcare socială, care se manifestă prin acţiunea unor grupuri, a unor organe de presă şi a unor iniţiative electorale. Din 1971 apar numeroase asociaţii şi mişcări ecologiste care condamnă centralismul şi autoritarismul, propunând dezvoltarea unei sensibilităţi ecologice, a unui spirit libertar şi pacifist[97].
Toate laolaltă probează ceea ce am numit cu un alt prilej, schimbarea culturii politice în Europa de Vest, care şi-a găsit ilustrarea într-o trecere masivă la neoconservatorism, în cazul

lui H. Lubbe în forma părăsirii partidului social -democrat şi încadrării în partidul creştin democrat. Expresia cea mai pregnantă a acestei mişcări o constituie apariţia "noii drepte" cum a numit-o un reprezentant al său A. de Benoist, care ar putea fi definită ca o formă nouă a gândirii naţional-elitiste susţinută pe ultimele câştiguri ale ştiinţei (etnologie, sociologie). De fapt mai mult europeist-etnică decât naţionalistă şi mai mult elitistă decât tradiţionalistă A. de Benoist fiind simetric invers Ch. Maurras[98].
Ceea ce este limpede este faptul că neoconservatorismul apare ca o viguroasă reacţie critică la aspectele de criză ale anilor '80, care nu-şi mai găsesc soluţii în marile sisteme ideologice dar şi la valorile liberalismului şi socialismelor, pentru a căuta reguli şi forme noi de reglare a raporturilor social-economice şi politice, umane în general.

Criza îmbracă forme de durată care se răsfrâng în toate domeniile astfel că soluţiile se cer căutate în adâncul condiţiei umane, în structurile culturale, în valorile care trebuiesc identificate şi cultivate.
Este angajată în această căutare în primul rând gândirea economică, potrivit vechii convingeri că producţia de valori materiale trebuie să se bucure de o atenţie primordială. Astfel prin o serie de economişti, între care Samuelson se critică nesiguranţa mecanismelor economice care şi-au pierdut supleţea, capacitatea de a reacţiona la presiunile crizei, în primul rând datorită politicilor de tip neoliberal, de intervenţie a statului. "Noii economişti" cer, ca urmare, politici economice de stimulare a proprietăţii private, a iniţiativei individuale, fără intervenţia statului în reglarea proceselor economice, fără ca acesta să mai susţină uriaşele programe sociale, subvenţiile pentru sectoarele neproductive. O nouă ordine internă a economiei nu se poate instaura prin metodele de ieşire din criză de genul celor din anii 1929-1930 (intervenţionismul statal, dezvoltarea consensului social, stimularea schimburilor internaţionale) ci prin reconsolidarea proprietăţii private (în toate formele ei) ca sursă a stimulării interesului pentru competitivitate, pentru eficienţă, pentru creşterea productivităţii. Prin denaţionalizarea şi repriyatizarea capitalurilor, legile pieţei pot stimula libera iniţiativă, pot stimula eforturile de creativitate ale societăţii, pot determina sporirea interesului pentru profit, pot duce la afirmarea unor noi principii de management care să lase liber terenul manifestării cadrelor de elită, spiritelor
[99]
întreprinzătoare .
Teoreticienii noii ordini interne susţin că politicile neoliberale, keynesiste au modificat scara de valori a celor administraţi, deprinşi acum să aştepte succesul economic de la intervenţia statului iar în caz de eşec, acesta să preia prin programe sociale (construcţii de locuinţe, sănătate, şomaj)

sarcini care în mod normal trebuie asumate de către fiecare cetăţean. Pe un plan mai larg, această doctrină prevede o descentralizare a activităţilor publice, accentuând rolul colectivităţilor locale. în caz administraţia Reagan, care s-a condus după aceste precepte doctrinare, a propus "un nou federalism" care să însemne creşterea rolului statelor ce alcătuiesc uniunea
Se pune în valoare ideea proprie conservatorismului anilor '80 după care societatea trebuie să creeze cadrul de afirmare a puterii individului liber, ambiţios, urmărindu-şi cu toate capacităţile realizarea scopurilor. Dintr-o astfel de competiţie se va naşte o nouă elită, se vor dezvolta noi forme de stratificare socială şi noi raporturi de conducere; mai autoritare căci vor fi expresia unor noi tipuri de competenţe.
Aşa cum scrie A. Touraine în locul unor politici optimiste, conduse de scenarii cu bătaie lungă, animate de orizonturi şi perspective, şi-au făcut loc programele cu obiective concrete,

pe termene scurte trădând o "fascinaţie a prezentului".
Aplicarea politicilor liberale a însemnat generalizarea unui spirit democratic, falsificator de valori autentice pentru că dezvoltă un egalitarism în relaţiile sociale, o masificare a vieţii sociale, generează o stare de inguvernabilitate. O masă socială astfel constituită nu se poate conduce pe sine, nu înţelege problemele globale aşa cum probează statisticile apolitismului, dezangajării, apatiei şi pesimismului. Competiţia trebuie reinstaurată în viaţa politică pentru a se selecta noi elite, noi aristocraţii în măsură să ofere societăţii cadre de gândire şi comportament. într-o societate post-politică nu-şi au locul marile ideologii aşa cum nu-şi mai are locul nici regula majorităţii ca bază a legitimării puterii.
Din ideea nevoii de identificare individuală, particulară, este dedusă teza inegalităţii dintre oameni, ca dat fundamental al oricărei societăţi, care are drept consecinţă

nevoia instaurării unui guvernământ solid, întemeiat pe valorile universale de ordine, justiţie, echilibru, măsură, susţinut de o elită care nu se extrage dintr-o anumită clasă. Condiţia funcţionării unei asemenea politici este existenţa unui sistem instituţional stabil care să întemeieze o ordine socială de durată capabilă să asimileze schimbările de detaliu ale vieţii sociale.
,S. Huntington arată că ideologia conservatoare îndeplineşte o funcţie necesară pentru condiţia omului, aceea de a apăra ordinea împotriva haosului, de a prezenta o rezistenţă articulată teoretic şi sistematică, faţă de schimbare. Este o poziţie pe care neoconservatorismul trebuie să o detaşeze limpede de orice formă de colectivism sau de planificare dar şi faţă de orice formă de contestare. Astfel, în S.U.A. curentul se pronunţă împotriva organizaţiilor care militează pentru egalitate, pentru combaterea sărăciei, pentru măsuri cu caracter social.
R. Nisbet arată că pe baza vechiului liberalism s-a născut o alienare a condiţiei umane, un declin care îmbracă forme tot mai rafinate, subtile şi diversificate, încât S.U.A. este ameninţată de birocraţie, corupţie, sete de putere care înlocuiesc valorile tradiţionale ale Americii (respectul pentru muncă, familie, biserică, pentru tradiţiile localş, pentru autoritatea normelor morale şi politice). Soluţia o poate oferi numai un regim politic autoritar care să determine înflorirea sentimentului mândriei naţionale, respectul distincţiilor elitiste dintre membrii comunităţii, al relaţiilor locale, comunitare şi al preceptelor religioase[1] .
De aici, neoconservatorismul va promova ideea unui nou naţionalism, a orgoliului S.U.A. de primă putere a lumii, de ţară a prosperităţii, a bogăţiei, în măsură să ofere scenarii strategice, globale susţinute de o forţă militară corespunzătoare, capabilă să descurajeze orice adversar.
în acest mod de gândire şi-a avut sursa celebrul scenariu al

războiului stelelor.
în Franţa o formă distinctă de neoconservatorism a fost reprezentată de "noua filosofie", constituită în jurul anului 1975 dintr-un grup de intelectuali remarcabili, unii dintre ei formaţi în anii apropiaţi lui mai 1968: Ph. Nemo, A. Glucksmann, B.H. Levy, J.M. Benoist, L. Pauwels.
Premisa "noii filosofii" o constituie constatarea crizei societăţii contemporane, pe care o consideră o expresie a unui vid spiritual propriu întregii lumi actuale, în care şi-au pierdut capacitatea reflectorie şi orientativă toate marile construcţii teoretice, în primul rând marxismul, devenit ţinta de bază a atacurilor tuturor reprezentanţilor acestei orientări, într-o perspectivă mai largă "noua filosofie" îşi declară nemulţumirea faţă de întreaga linie raţionalistă şi materialistă a gândirii europene, supunând unei veritabile "domolări" cartezianismul, iluminismul, marxismul, "refuzul orizontului de sinteză hegeliană" ca şi resorbţia întregii gândiri cu iluziile transformatoare de ideal; adică acei filosofi care

considerau că raţiunea este una din determonaţiile fundamentale ale omului, calea prin care acesta proiectează creaţiile, institue criteriile programului istoric.
Pentru "noii filosofi" valoarea de progres reprezintă una dintre marile mistificări ale epocii noastre, care ar fi rezultatul unei veritabile viziuni fataliste, privind evouţia, privind devenirea istorică, infirmată de faptul că istoria este simplă acumulare de evenimente singulare pe care le înfăptuiesc indivizii ce nu pot fi încadraţi unor scheme logice de evoluţie istorică. în acest fel, J.M. Benoist, de pildă, consideră că pentru filosofia istorică determinant este caracterul unic al faptului istoric şi conţinutul subiectiv pe care el îl materializează. Faptele empirice se leagă - crede el -numai pe calea metaforei şi nu a vreunei necesităţi istorice . :
. i' . ■ ; ,•:,
Explicarea evenimentelor istorice este*ealizată de

"noii filosofi" prin apelul la subiectivitatea umană, care prin acţiunea practică îşi eliberează dorinţele de satisfacţie, de plăcere. Deci cauzele mişcărilor sociale fiind căutate în zona subiectivităţii, a spiritualităţii şi soluţiile vor fi de natură spirituală, culturală; "noua filosofie" urmărind o revoluţie a mentalităţilor generale a societăţii, ale oamenilor.
Restructurarea mentalităţilor este impusă de mai multe cauze care apar ca date noi ce caracterizează epoca contemporană, comparată de "noii filosofi" cu secolele precedente: o incapacitate a formelor'democraţiei de a face faţă manifestărilor actuale ale crizei, o anumită derută în sistemul valorilor spirituale ca o consecinţă a crizei de sistem, o pretinsă debusolare a atitudinilor umane care - toate laolaltă - impun regândirea tuturor ideologiilor generate de ceea ce, A. de Benoist - un continuator al "noii filosofii" - va numi sistem de valori economice centrate pe mitul egalităţii de şanse a oamenilor. Liberalismul şi marxismul ar fi expresia, cu doi poli contrari, ai aceluiaşi ansamblu axiologic, astăzi falimentar[1 3].
Reconstrucţia mentalităţilor are prin urmare, la "noii filosofi" o finalitate mai amplă şi mai profundă, întrucât ţinteşte la redefinirea şi reaşezarea structurilor societăţii umane. Pentru aceasta "noua filosofie" ipostaziată şi ea ca şi alte orientări cu aceiaşi finalitate - o serie de determinaţii ale societăţii actuale între care puterea şi statul se situează în
prim plan.
Pentru B.-H. Levy puterea, ca atribut principal al statului, are un caracter etern pentru istoria societăţii căreia îi exprimă în mod esenţializat structurile, îmbrăcând diferite forme: dominare, corolar al oricărei organizări, putere a unei clase asupra societăţii; eternă fiind, puterea nu îşi schimbă în dezvoltarea societăţii decât formele de manifestare şi actorii care îi dau viaţa, ceea ce face ca orice tentativă revoluţionară de a o schimba să nu izbutească decât o metamorfozare

exterioară a unei esenţe unice a puterii.
Această putere a îmbrăcat în capitalism forma Stăpânului (o putere ruptă de societate care însă acceptă opoziţia - înţelegând prin aceasta un formalism al democraţiei burgheze) iar în socialism forma Barbariei (o putere atotcuprinzătoare care nu mai tolerează nici o individualitate, nici o opoziţie). Barbaria este intolerabilă în timp ce Stăpânul face din politică o necesitate; de aici pentru Levy decurg numai două atitudini: o opoziţie totală faţă de socialism, identificat cu Barbaria şi un pesimism, apolitism şi resemnare pentru omul care trăieşte în capitalism.
Acestuia i se recomandă să nu accepte idealul marxist de socialism deoarece el se nutreşte din speranţa fără nici o acoperire că omul ar putea trăi fără credinţa în sacru, şi-ar putea raţionaliza existenţa, când de fapt - crede Levy - omul trebuie să se întoarcă la cultivarea sacrului, pe care l-au născut eele mai îndepărtate timpuri. Se naşte astfel la "noii filosofi" un

tradiţionalism (conservatorism) cu nimic deosebit de variantele liîi mai vechi în esenţă[104] .
Cu asemenea determinaţii ale Puterii nici Statul nu poate fi altceva decât o organizaţie totalitară, supraistorică, dominând întreaga realitate a societăţii. Ontologia însăşi se constitue în Ontologia Puterii şi Statului. Ca fenomen extra-istoric Statul nu are nici o evoluţie decât aceea care îl face tot mai opresiv, mai dominator. între politică şi morală fiind rupte legăturile, orice discuţie despre un Stat mai bun este inutilă, utopică; ea hrăneşte speranţa că o revoluţie ar fi soluţia la disfuncţionalităţile lumii de azi, când de fapt ele reflectă un rău etern.
Ceea ce "noua filosofie" nu a realizat în planul unor soluţii concrete de tip conservator - ea rămânând la o analiză abstractă a problematicii puterii, a politicii în general - şi-a propus să îndeplinească "noua dreaptă", orientare care se înscrie în filiaţia a celei dintâi dar cu preocupări programatice

mai bine conturate şi cu o susţinere publicitară amplă.
Principalii reprezentanţi, Alain de Benoist, Louis Pauwels, Yvan Blot, Didier Maupas, Ph. Baccou, Pierre Vial, susţinuţi de o serie de asociaţii, ca Grupul de Studii şi Cercetări asupra Civilizaţiei Europene şi Clubul Orologiului şi publicând la revistele "Elements", "Le Figaro Magazine", "Nouvelle ecole", îşi propun să elaboreze o doctrină de dreapta, conservatoare, antimarxistă, antisocialistă, reânnoind vechile teze ale gândirii conservatoare în contextul cultural actual, raportându-se la preocupări ştiinţifice de genetică, etologie, istorie prezentate însă în spiritul unei ideologii elitiste, antidemocratice în ultimă instanţă.
"Noua dreaptă" reprezintă un amalgam de teze împrumutate din spaţii culturale extrem de diferite, din momente istorice variate, din sisteme de gândire asimilate exclusiv după criteriul slujirii propriilor convingeri, ceea ce a făcut ca orientarea să fie taxată în moduri foarte diferite: ca o "resurecţie a vechii drepte", "mişcare a orgolioşilor", "şcoală apropiată de integralismul israelian", sau chiar "o nouă pestă brună".
Ceea ce este în mod semnificativ specific "noii drepte", este faptul că dacă "noua filosofie" exprimă deziluzia celor care în 1968 au participat în Franţa la mişcările eşuate contestatare, aceasta trece la o ofensivă ideologică* şi politică pentru soluţii de dreapta la problemele societăţilor occidentale. Astfel încât considerăm că Nicolae Anghel distinge în chip justificat cele două planuri esenţiale ale demersurilor "noii drepte": unul este consacrat analizei manifestărilor de criză ale societăţii, cu puternice accente critice (astfel, analizând "fericirea de a fi francez" revista "Figaro Magazine" prezenta bogate statistici asupra creşterii continue a producţiei industriale şi agricole a Franţei asupra originii modeste a unui important eşantion de manageri, asupra rafinamentului de a trăi în această ţară; sau în acelaşi

număr L. Pauwels scria că disfuncţionalitâţile societăţii franceze sunt datorate procesului de trecere de la vremea lui Zola la oraşele cosmice, de la societatea industrială şi ideologică la civilizaţia ştiinţifică şi obiectivă; cel de-al doilea plan vizează o restructurare a societăţii pe baza unei axiologii elitiste.
Ambele planuri au în vedere o anumită concepţie despre om, societate, politică şi cultură, concepţie structurată în jurul preceptelor dintotdeauna ale conservatorismului dar aduse la zi, susţinute prin interpretarea realităţilor social -politice contemporane, a datelor celor mai noi din ştiinţă şi tehnică.
Prima teză de bază a "noii drepte" o constitue afirmarea inegalităţii dintre oameni ca dat natural, firesc care trebuie să-şi găsească reflectarea în planul structurării sociale, al oragnizării şi conducerii, al participării la creaţia de valori culturale; egalitatea este privită ca egalizare a indivizilor, ca sursă a pătrunderii mulţimilor în viaţa social-politică şi ca aneantizare a personalităţii individuale; neânţelegând - sau mai degrabă mistificând - înţelesul noţiunii de egalitate socială se atribuie concepţiilor care au susţinut-o vină inexistenţa, aceea

de a fi hrănit iluzia că o societate ar putea dezvolta relaţii de egalitate socială, de libertate umană, că s-ar putea organiza pe baza respectării fiecărui individ.
Reprezentanţii "noii drepte" susţin că orice regim politic bazat pe ideea egalităţii constitue o formulă politică totalitară. A o respinge înseamnă a reda chipul real al societăţii, care a prezentat şi va prezenta totdeauna o imagine bazată pe inegalitatea dintre indivizi, pe structurarea unei elite şi a masei. Orice tendinţă teoretică şi practică de a gândi şi înfăptui egalitatea este dintru început caracterizată drept periculoasă pentru dezvoltarea istorică a societăţii, încât pe drept cuvânt exegeza critică a reliefat elementul de diversiune al "noii drepte" care atacă deopotrivă creştinismul şi

marxismul, "americanismul" (stil de viaţă bazat pe comerţul egalizator şi pe motivaţiile comune) şi masificarea. L. Pauwels manifestă o mare adversitate şi faţă de teoriile privind egalitatea socială şi faţă de practicile construirii socialismului care sunt rezultatul proliferării de două milenii a "păcatului originar" al situării la baza culturii a ideii de egalitate; aceasta a intrat în textura mentalităţilor umane, nemai fiind o problemă strict politică sau socială ci una morală, culturală care pecetluieşte viaţa comunităţilor umane[105].
Depăşirea acestui ciclu bimilenar care s-a hrănit din cultul egalităţii şi libertăţii oamenilor este posibilă dacă se are în vedere structurarea anterioară a societăţii, la care trebuie - spune "noua dreaptă" să revenim, cea cristalizată în neolitic într-un model elitist de organizare şi conducere a societăţii şi o religie corespunzătoare, păgânismul. Atacând egalitatea şi spiritul colectivist "noua dreaptă" cere o structurare socială bazată pe egalitate de şanse, nu pe cea reală, social-istorică.
"Noua dreaptă" consideră că datele concrete pledează pentru specificul ireductibil al fiecărui lucru, al fiecărui individ ceea ce ar însemna ca şi societatea să se structureze corespunzător: silogismul schimbă individualitatea, specificitatea pe inegalitate şi irepetabilitate; de aici incapacitatea funciară pe care o atribuie omului de a descoperi legi ale dezvoltării sociale, care are doar şansa experienţelor unice, a afirmării sale voluntariste, din care se pot selecta elitele.
Al doilea precept fundamental al "noii drepte" se leagă strâns de primul şi afirmă nevoia restructurării elitiste a societăţii. Motivaţia acestei opţiuni este multiplă. Ea este cerută de manifestările de criză din societatea contemporană, o degradare a spiritului religios, o ignorare iresponsabilă a tradiţiilor culturale, a identităţii colective a patrimoniului şi

interesului naţional, un proces de masificare şi de depolitizare atât a maselor cât şi a statului,, o depreciere a armatei (valorile apărate de ea): patriotism, curaj, bărbăţie, abnegaţie, spirit de sacrificiu şi devotament cad în desuetudine), o implozie demografică ce slăbeşte forţa naturală a comunităţii, indiferentismul civic, violenţa, stingerea valorilor tradiţionale, degradarea sistemului de
106
învăţământ şi a funcţiei sociale a intelectualităţii
O altă motivaţie a opţiunii elitiste ar fi oferite de către cercetările noi din genitică, etologie şi istorie. Ele ar dovedio că omul este expresia codului său genetic, ireductibil de la un individ la altul iar în orice colectivitate, în mod natural unii au o înzestrare genetică superioară care îi impune drept conducători. L. Pauwels scria în cartea citată că "nici o societate nu trăieşte fără elite. Anti-elitismul nu este nimic altceva decât... refuzul legilor vieţii[107].
în dorinţa argumentării tezelor elitiste reprezentanţii "noii drepte" fac apel la lucrările de sociologie ale unor autori ca R.D. Masters, E.O. Wilson care stabilesc o analogie între organismul biologic şi cel social-politic căci ambele ar avea drept element caracteristic

persistenţa instinctului de dominare şi supunere. Indivizii cu forţă de dominaţie ar avea şi o forţă biologică superioară dominaţilor, izvorâtă dintr-o înzestrare genică specifică. Aşadar, în mod obiectiv, masele ar fi incapabile de acţiune politică rolul conducător revenind elitelor.în fapt, viaţa social politică nu poate fi redusă, decât în spirit neştiinţific la viaţa biologică, oricât de avansate ar fi cerectările asupra lor. Ele exprimă nivele calitative diferite de organizare a viului. Cercetările din genetică dovedesc, aşa cum arată Constantin Maximilian, că din unghiul acesta fiecare individ este "o rasă" distinctă, egal deci şi ireductibil semenilor, de unde conchide asupra caracterului antiştiinţific al conceptului de elită[108].
Mistificând datul ştiinţific "noua dreaptă" ierarhizează

valoric culturile, popoarele, etniile şi chiar rasele pentru a deschide larg ecluzele naţionalismului, ale pretinsului rol preeminent al unor popoare faţă de altele.
în conformitate cu refuzul egalităţii sociale a oamenilor şi cu postularea rolului elitelor se constitue a treia trăsătură a "noii drepte" cea care rezultă din proiectul cultural: *reaşezarea valorilor pe bazele conservatorismului.*
"Noua dreaptă" îşi manifestă deschis opoziţia faţă de ideea de progres istoric, faţă de valorile care au inspirat până acum mişcările sociale. Revitalizarea spiritului conservator înseamnă şi regândirea unor teme de reflexie proprii acestuia cum sunt cele privind originea şi sensul culturii, locul şi rolul ei în structurile unei societăţi.
Reprezentanţii "Noii drepte" argumentează acest accent pe cultură în preocupările lor prin absenţa lor la gânditorii de dreapta mai vechi. Limita vechii drepte provenea din neânţelegerea relaţiei care se stabileşte între cultură şi politică în comportamentul uman. De aceea dreapta tradiţională s-a lăsat copleşită de proiecte politice concrete când de fapt restructurarea politicii este condiţionată de schimbarea culturală, a valorilor, mentalităţilor umane[109].
De aici preocuparea pentru o metapolitică, pentru a clădi o cultură în care politica să se replieze pe sensurile inegalităţii, ale elitismului, să respingă valorile tradiţionale ale umanismului şi să promoveze cultul omului abstract, al individului capabil mai întâi de acţiune. Raţiunea este trecută în subsidiar şi se cer cultivate vitalitatea, eroismul, forţa care îl poate plasa pe om în rândurile aristocraţiei. Modelul cultural se inspiră din mentalităţile vechilor popoare europene a căror viaţă era legată strâns de natură. Astfel, ceea ce s-a clădit până acum, nu are consistenţă, viabilitate, nu poate fi revitalizat printr-o acţiune politică eficientă. Tipul originar de cultură, al vechilor popoare s-a constituit prin aportul indivizilor puternici, cu spirit creativ care s-au impus

situaţiilor concrete; oricând în societate au fost momente de criză pe care le-au depăşit asemenea oameni cu caracter aristocratic.
în numele acestor poziţii sociologice şi filosofice se constitue paradigma politilogiei "noii drepte" rezumată în *postulatul antidemocraţiei.*
Pentru acest curent ideologic democraţiei înseamnă instituţio- nalizarea principiului egalităţii şi deci punctul culminant al decadenţei societăţii burgheze, (după Jean Cau) responsabila complotului împotriva inegalităţii naturale dintre oameni. Pentru L. Pauwels democraţia este o excepţie a vieţii politice care ar reprezenta de regulă, manifestarea instinctului spre absolutism al omului dintotdeauna.
Se remarcă faptul că viziunea politică a "noii drepte" este o particularizare la un domeniu specific a concepţiei generale despre societate şi istorie, căci statul şi instituţiile sale primesc în evoluţia lor o traiectorie antidemocratică. Această traiectorie înţeleasă ca "revoluţie antidemocratică" sau "de dreapta" porneşte de la limitele reale ale democraţiei, de la critica statului, care şi-a pierdut menirea lui eminamente politică, de conducere generală a societăţii,

devenind stat gestionar, gospodărind problemele economice şi sociale. A. de Benoist scria că statul îşi neagă propriul principiu acela de a fi promotorul autorităţii şi suveranităţii, al exercitării puterii în societate, devine un centru de satisfacere a diferitelor revendicări. Feluritele grupuri din societate presează asupra structurilor statale prin intermediul unor organizaţii nestatale (partide, sindicate, grupe de presiune). Apare o confuzie de valori căci politizarea diferitelor genuri de activităţi din societate îi diminuează considerabil specificul şi funcţiile.
Membrii societăţii ignoră deosebirea dintre drepturi şi datorii şi nu urmăresc decât profitul propriu; autoritatea statului este în criză. Această autoritate nu se poate manifesta

dacă la viaţa de stat participă mulţimile; democraţia uniformizează, nivelează, unidimensionează calităţilor indivizilor.
"Noua dreaptă" consideră democraţia drept instituţia manifestării neputinţei celor slabi de a elabora şi înfăptui o linie politică fermă; ea este "antinomia creaţiei", este cadrul mediocrităţilor, al celor ce nu au capacitatea de a se afirma ca individualităţi.
în plus, democraţia îmbracă forme concret-istorice, după forţa socială care o domină, ceea ce înseamnă că nu este nicidecum instrument al puterii poporului ci o formă contradictorie de a masca omniprezenţa unei forţe politice reale care conduce societatea. L. Pauwels propune în locul democraţiei revenirea la un regim monarhic electiv care să îngrădească aspiraţia maselor la putere.
Elitismul politic din planul naţional se extinde la cel al raporturilor internaţionale căci "noua dreaptă" vrea un euro-monarhism. Argumentul unei asemenea poziţii s-ar afla într-un model originar de cultură europeană cel, elaborat în perioada mitologiilor (cele germanice fiind considerate mai expresive) care ar stabili legături organice, de complementaritate, între popoare şi elite, ierarhii clare şi stricte ale funcţiilor politice, militare, productive. "Noua dreaptă" vehiculează teza unui imperiu european care să contracareze tendinţele reale din Europa de a stabili raporturi de egalitate, colaborare între parteneri egali.

Bibliografie şi note

1. Ph. Beneton, *Le conservatisme,* P.U.F., Paris, 1988.
2. St. Rials, *La contre-revolution,* în voi. *Nouvelle histoire des idees politiques,* pg. 166-176.
3. F. Grube, G. Richter, *Die utopie der Konsewativen,* Piper Verlag, Miinchen, 1974.
4. M. Duverger, *Sociologie politique,* P.U.F., Paris, 1968.
5. *Handlexikon zur Politikwissenschaft,* Hrsg. A. Gorlitz, Rowohlt, Miinchen, 1975.
6. Asupra acestui utilitarism se pronunţă Ph. Braud şi F. Burdeau care susţin că Burke a înţeles dreptul ca normă adecvată nevoilor oamenilor, dar care nu poate fi introdus prin reforme ci asimilând ordinea naturală istoriei, natura Societăţii *{Histoire des idees...* pg.96).
7. E. Burke, *Reflexions sur la Revolution de France.* Ed. Hachette, Paris, 1989.
8. Ph. Beneton, *op. cit.,* pg.16.
9. E. Burke, *Reflexii...,* pg.156.
10. O. Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan,* Editura politică,

Bucureşti, 1977.
//. C. Rossiter, după O. Trăsnea, *op. cit.*
12. Th. Beneton, *op. cit.,* pg.31.
13. idem, pg.33.
14. ibidem, pg.34.
15. Ph. Braud, F. Burdeau, *op. cit,* pp.98-104.
16. întreaga problematică a "revoluţiei conservatoare" a făcut obiectul unei ample dezbateri, la care au participat o serie de politologi între care L. Dupeux, D. Goeldel şi alţii căreia îi este consacrat un volum întreg în: *Revue d'AUemagne,* Tome XVI, Nr. 3, 1984, sub titlul *"Revolution*

conservatrice et national-socialisme", pe care l-am utilizat în realizarea acestor pagini.
17. Th. Carlyle, *Eroii,* Bucureşti, 1921.
18. W. Maddox, St. Lilie, *Beyond Liberal and Conservative,* Cato Institute, Washington, 1984.

a. Tradiţionalismul

19. G.V. Childe, *De la preistorie la istoire,* Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1967.
20. Pentru importanţa tradiţiei în viaţa colectivităţilor pledează mai ales cercetările de psihologie socială. J. Baldwin a introdus chiar termenul de ereditate socială, prin care se înţelege tradiţie, acumulare şi transmitere - de experienţe şi învăţăminte, de la o generaţie la alta. Tot aşa R. Thurnwald accentua rolul artelor tradiţionale, al procedeelor tehnice şi meşteşugăreşti în conservarea în conservarea existenţei unei colectivităţi. S. Viljoen subliniază rolul tradiţiei orale în societăţile preliterate în asigurarea continuităţii vieţii. Fr. Boas, B. Malinovski, L. Levy-Bruhl pun în relief rolul ansamblurilor culturale simbolice tradiţionale în perpetuarea specificului comunităţii. A se vedea pe larg: M. Ralea, T. Herseni, *Introducere în psihologia socială,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966.
*>, *21.* Ph. Braud şi Fr. Burdeau arată că totalitarismul vehiculează o apreciere pesimistă a puterii creatoare a oamenilor, consideraţi individual, care sunt slabi şi ignoranţi, chiar dacă au o inteligenţă după care se conduc. Singură este numai raţiunea colectivă, înţelepciunea naţională ca un ansamblu de practici, credinţe, obişnuinţe care formează prejudecăţile unei naţiuni şi oferă criteriile de apreciere a virtuţii. (în Ph. Braud, Fr. Burdeau, *op. cit.,* pg.94)
22. M. Voinea, D. Banciu, *Sociologie juridică,* U.R.A. Bucureşti, 1993, pg.18.

23. Gh. Boboş, *Teoria generală a dreptului,* Cluj-Napoca, 1992, pp.60-70.
24. Dictionnaire de la politique francaise, dir. H. Coston, 1967.
25. Minerva, *Enciclopedie română,* Cluj, 1929.
26. Este de remarcat în acest sens rolul junimismului şi al personalităţilor pe care le-a grupat în susţinerea forţei tradiţiilor în păstrarea identităţii naţionale. A se vedea: Z. Ornea, *Junimismul,* Editura pentru literatură, Bucureşti, 1966.

b. Naţionalismul

27. R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques,* Ed. Seuil, Paris, (7.a).
R. Girardet, *L 'Idee Coloniale en France de 1871 O 1962,* Hachette, Paris, 1979.
28. Jean-Luc Châbot, *Le nationalisme,* P.U.F., Paris, 1986.
29. K. Deutsch, *Naţionalism and social communication,* M.I.T. Press, Cambridge, 1969.
30. A. Richmond, *Le nationalisme ethnique,* Rev. Int. de Soc, 39, 1987.
31. A. Smith, *Ethnic revival,* Cambridge Univ. Press, 1981.
32. Utilizând această premisă, Chr. Jaffrelot pune în evidenţă rolul identităţii culturale, păstrtă de tradiţie, de religie, în mobilizarea, de către o elită etnică a societăţii împotriva puterii colonizatoare, proces care poate dura multe decenii, în studiul său *"Emergence des nationalismes en înde",* Revue francaise de se. pol., Nr.4, 1988.
33. H. Brugmans, *L'idee europeenne.* Collge d'Europe, Bruge, 1987.
34. H.A. Winkler, *Phase et fonctions du nationalisme*

allemande, Revue d'Allemagne, Nr.l, 1983.
35. M. Gellner, *Nations et nationalisme,* Ed. Payot, Paris, 1989.
***36. idem,* pg.12.**
37. idem, pg.145.
38. Un interesant punct de vedere propune E. Renan privind naţiunea sintetizând caracteristicile ei afirmate atât de conservatorism cât şi de liberalism. Celebra lui conferinţă de la Sorbona din 1882 *"Ce este o naţiune" (Qu'est ce qu'une nation,* Calman-Levy, Paris, 1982), o determină prin voinţa unei comunităţi de a trăi laolaltă, întemeiată pe un suflet specific acumulat de-a lungul istoriei factor de echilibrare a tensiunilor prin valori. Pe larg: B. Peloille, *Un modele subjectif rationnel de la nation: Renan,* Revue fr. de se. pol., Nr.5, 1987.
39. Caracterizări ale lui Fichte, M. Barrcs, Ch. Peguy, Ch. Maurras în D.G. Lavroff, *Histoire des idees politiques,* Ed. Dalloz, 1991, lucrare semnificativă pentru faptul că întreaga mişcare de idei politice este structurată pe numai trei direcţii fundamentale: liberalism, socialism, naţionalism.
40. A. Grosser, *Specificites du nationalisme allemande,* Revue d'Allemagne, Nr.4, 1969.
41. Studiile semnate de M. Schertzinger şi H. Sturm din **voi.** cit. *supra.*
^ *42.* H. Carrcre d'Encausse, *Triumful naţiunilor,* Ed. Remember, 1993.
43. Sinteza lui F. Fanon între naţionalism şi socialism în lumea a treia, dintre revoluţie, naţionalism şi islamism este prezentată pe larg în studiile semnate de M. Giraud şi O. Carrc în *Nouvelle histoire...* (din P. Ory).
44. T. Herseni, *Sociologie,* Ed. şt. şi enciclopedică, Bucureşti, 1982, Aenciclopedia Universalis, Paris, 1988.
45. E. Florea, *Naţiunea, realităţi şi perspective,* Ed.

ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1982, pp. 18-40.
46. D.D. Roşea, *Temeiuri filosofice ale ideii naţionale,* în voi. *Puncte de sprijin,* Ed. Tara, Sibiu 1943 pp.125-138.
47. Semnificative sunt, sub acest unghi, două lucrări remarcabile: L. Gyemant, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania 1790-1848,* Ed. şt. şi enciclopedică, Bucureşti 1986. K. Hitchins, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania 1700-*

1868, Ed. Dacia, Cluj, 1987.
48. L. Blaga, *Spaţiul mioritic,* Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1936.
L. Balga, *Fiinţa istorică,* Ed. Dacia, Cluj. Aşa cum scrie Gr.T. Pop, Blaga nu este singular în epocă în preocupările privind specificul naţional (C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, V. Băncilă, I. Brucăr, M. Ştefănescu) sunt autorii unor tentative de a descifra specificul naţional românesc. Dar Blaga a ilustrat prin propriul său sistem, un specific românesc în filosofie.
Gr.T. Pop, *Lecturi filosofice,* Ed. Scrisul românesc, 1991.
c. Ţărănismul
49. M. Eminescu, *Opera politică,* Ediţia I. Creţu, vol.l, pg.301.
50. I. Bulei, *Lumea românească la 1900,* Editura Eminescu, Bucureşti 1984, pg.148.
51. C. Murgescu, *Mersul ideiilor economice la români.* Editura enciclopedică, Bucureşti, 1990, pg.206.
52. I. Mihalache, *Noul regim agrar,* Bucureşti, 1925, **pg.5.**
53. V Madgearu, *Agrarianismul,* Editura Imprimeria

Statului, Bucureşti, 1927, pg.9.
54. Z. Ornea, *Ţărănismul,* Edirura politică, Bucureşti, 1969.
55. I. Scurtu, *Din viaţă politică a României, 1926-1947,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983.
56. C. Rădulescu-Motru, *Românismul, - catehismul unei noi spiritualităţi.*
57. E. Sonea, G. Sonea, *Viaţa economică şi politică a României,* 1933-1938, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978, pp.151-155.
58. Al.Gh. Savu, *Sistemul partidelor politice din România 1914-1940,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, pg.98.
d. Elitismul

59. Paolo Zannoni, *Conceptul de elită, în Spaţiu, timp, politică, caiet documentar,* A.S.S.P., Bucureşti, Nr.7, 1977.
60. Liviu-Petru Zăpârţan, *Contribuţii la critica teoriilor elitare,* Ed. Dacia, Cluj, 1979.
61. L. Lipson, *op. cit.,* pg.101.
62. Asupra rasismului a se vedea pe larg lucrarea colectivă *Rasismul în faţa ştiinţei,* Editura politică, Bucureşti, colecţia *"Idei contemporane".* Am utilizat studiile care accentuează datele ştiinţifice obţinute în studierea raselor de către Dubinin, Boyd, Garn, Levy-Strauss precum şi F. Fontette, *Le racisme,* P.U.F., Paris, 1988.
63. A. de Gobineau, *Essai sur l'inegalite des races humaines, Oeuvres,* vol.I, Gallimard, Paris, 1983.
64. E. Sperantis, *Introducere în sociologie,* Ed. Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944.
65. P. Andrei, *Sociologie generală,* Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1970.

66. J. Moreau, C. Dupuis, J. Georgel, *Elements de sociologiepolitique,* Editura Cujas, Paris, 1966.
67. L. Lipson, *op. cit.,* pg.112.
68. Această idee pare a se confirma în lucrarea G. Chaussinand Nogaret, J.M. Contant, C. Durandin, A. Jouanna, *Histoire des Elites en France,* Ed. Tallandier, 1991, în care se cercetează elitele ţării de la al doilea Imperiu la a treia Republică şi se constată că istoria lor este marcată de o remarcabilă continuitate, ele dominând timp îndelungat.

e. Tehnocraţia

69. Paul Dobrescu, *Tehnocraţie şi putere politică,* Editura politică, Bucureşti, 1983, pp.24-25.
70. Fr. Châtelet, E. Pisier-Kouchner, *Les conceptions politiques du XX-e siccle,* P. U. F., Paris, 1981, pg. 607.
71. O. Trăsnea, *Ştiinţa politică, Studiul istoric-epistemologic,* Editura politică, Bucureşti, 1970, pp.67-71.
72. P. Dobrescu, *idem,* pg.36.
73. J. Burham, *The Managerial Revolution. What is Happening in the World?,* Day Company, New York, 1941.
74. *Politik und Gesellschaft,* Bibi. Institut Mannheim, Dudenverlag, 1985, pg.402.
75. A. Klose, *Kleines Lexikon der politik Herold Verlag,* Wien, 1983, pg.133.
76. A. et R. Muchielli, *Lexique des sciences sociales,* E.M.E., E.S.F., Paris, 1969, pg.120.
77. C. Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan,* Editura politică, Bucureşti, 1977, pp.251-253.
78. J. Ellul, *Le System technicien,* Editura Calmaun Levy, Paris, 1977, pg.137.
79. J. Ellul, *The Technological Society,* London, 1965, pg. 145.

80. J. Ellul, *Le systern technicien,* Editura Calman Levy, Paris, 1977, p.25.
81. *idem,* p.147.
82. H. Schelsky, *Der Mensch in der Wissenschaftlischen Zivilization Verlag Opladen,* Koln, 1961, pg.5.
83. *Idem,* p. 16-17.
84. *Idem,* p.17.
85. E. Kogon, *Demokratischer Staat und moderne Technik,* P. Dobrescu, pp.85-86.
86. J.K. Galbraith, *Le Nou vel Etat industriei,* N.F.R., Paris, 1978.
87. V. Măgureanu, *Tehnocraţie şi putere,* în voi. *Tehnocraţie şi conducere socială,* Ed. Academiei, Bucureşti, 1983.
88. J. Ellul, *L'illusion politique,* Ed. R. Laffont, Paris, 1965.
89. Jean Meynaud, *La technocratie. Mythe ou realite,* Ed. Payot, Paris, 1964, pg.28.
f. Neoconservatorismul
90. P. Rosanvallon, *Formation et desintegration de la Galaxie "auto", Colloque de Cericy,* Editura Seuil, Paris, 1983,pg.456.
91. J.P.A. Bernard, *Une "pensee 58"?,* în voi. *Xouwl/ehistoire...,* dir. P. Ory, pp.595-714.
92. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine,* Editura Seuil, Paris, 1973.
93. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la societe,* Editura Seuil, Paris, 1975, pg.8.
94. J.P.A. Bernard, *op. cit,* pg.695.
95. C. Deleuze, F. Gauttari, *L'Anti-Oedipe, Capitalisme et schizophrenie,* Editura de Minuit, Paris, 1972.

Cap. IV; Conservatorismul şi neoconservatorismul

96. W. Reich, încearcă încă din 1929 să întemeiaze freudo-marxismul ca bază a unei politici sexuale proletare "sexpol", formă de eliberare a eului uman. Este semnificativ faptul că lucrarea lui, *"La Revolution sexuelle",* Ed. Pion, Paris reapare în 1968 deşi prima ediţie este din 1945. Aceiaşi situaţie o au lucrările lui H. Marcuse, *Culture et societe,* reapare la editura Minuit în 1970 deşi prima apariţie este din 1938 iar *"Eros şi civilizaţie"* are prima ediţie în 1955 şi reapare în 1963. Aproximativ aceiaşi distanţă desparte apariţiile succesive

ale cunoscutei lucrări *"Omul unidimensional".*
97. Ecologismul s-ar sprijini pe trei teze cu caracter politic:
a. creşterea economică sărăceşte individul, îl depersonalizează (J. Baudrillard, *Pour un critique de l'economie politique du signe,* Editura Gallimard, Paris, 1972).
b. creşterea economică agravează inegalităţile, idee lansată în celebrul Raport Meadows către Clubul de la Roma din 1972.
c. creşterea economică ameninţă autonomia individuală, A. Gorz, *Capitalisme, Socialisme, Ecologie,* Ed. Galilee, Paris, 1992. De aici cerinţa de a-1 reda pe om naturii, de a considera că viaţa lui trebuie gândită "în mic" în zonele imediate de interes.
98. Judecata aparţine lui Pascal Ory în *Nouvelle histoire...,* pg.753.
99. B. Ginsberg, Stone A. eds., *Do Elections Matter Sharpe,* New-York, 1986.
100. K. Janda, J. Berry, J. Goldman, *op. cit.,* pp. 109-149.
101. R. Nisbet, *History ofthe Idea ofProgress,* Basic Books, New York, 1980.
102. J.-M. Benoit, *Les outils de la liberte,* Robert

Laffont, Paris, 1985.
103. A. de Benoist, *Vous avez dit Liberalisme?,* Robert Laffont, Paris, 1986.
104. B.-H. Levy, *La barbarie a visage humain,* Ed. Grasset, Paris, 1977.
105. Ph. Braud, Fr. Burdeau consacră în lucrarea lor mai multe pagini efortului neoconservatorismului de a funda o "nouă ordine inegalitară" de a elabora o "contraputere" de tip metapolitic, cultural, realizat printr-o revoluţie conservatoare.
106. B.-H. Levy, *Le testament de Dieu,* Editura Grasset, Paris, 1979.
107. Antologia de texte *"Vue du Droit"* a lui A. de Benoist, Gopernic, 1977 era menită să facă dovada existenţei unei filiaţii de dreapta în întreaga evoluţie a culturii europene
108. Iluziile umanitare şi democratice au fost puse în discuţie de către K. Lorenz (*"Essai sur le comportament animal et humain,* Ed. Seuil, Paris, 1970) care combate egalitatea că în natura omului, în zestrea lui genetică se află ordinea socială, ierarhia, proprietatea, hegemonia celui mai puternic, războiul. Mai limpede aceste teze au fost preluate de către Robert Ardrey (*"La loi naturelle,* Ed. Stock, Paris, 1971) care susţine că datul biologic al omului, legea naturală legiţjmează proprietatea, naţionalismul şi elitismul, pentru că peste jţot sunt conducători înăscuţi.
Aceleaşi idei sunt susţinute şi de E.O. Wilson, *L'humaine na ture, Essai de sociologie,* Paris, 1979. J.M. Domenach, *Enqucte sur Ies idees contemporaines,* Editura Seuil, 1987, cap. *"Nouvelle droit et sociologie"* caracterizările cunoscute pp.77-89.
109. A. Glucksmann, *Les Maitres penseurs,* Ed. Grasset, Paris, 1977, stabileşte existenţa unei linii de gândire, care îi cuprinde pe Fichte şi Nietzsche, prin Hegel şi Marx, deschizătoare a proiectului totalitar.

CAPITOLUL V
Democraţia creştină

Triumful liberalismului în secolul al XlX-lea a însemnat separarea Bisericii de Stat şi prin aceasta reducerea credinţei la o problemă personală a fiecărui cetăţean. în măsura în care creştinismul instituţional, în special varianta catolică, vehiculează credinţa unică, cu vocaţia universalităţii, nu se putea angrena într-o viaţă politică întemeiată pe pluralism şi deci nu putea susţine un partid politic oarecare. Dar presiunea proceselor de modernizare, de industrializare şi creştere a rolului ştiinţei, de amplificare a masei umane participantă la

procesul democratic, nu puteau lăsa indiferentă biserica.
Reacţia ei s-a manifestat în efortul de a regândi preceptele sale fundamentale, de a proceda la o relecturare a operei gânditorilor pe care îi consideră puncte de sprijin în întemeierea dogmei: mai întâi Toma de Aquino şi apoi Sfântul Augustin vor fi consideraţi autori pe ale căror idei, mai ales neotomismul, biserica îşi poate desfăşura acţiunea ei în viaţa socială.
în esenţă, aşa cum scria I.M. Bochenscki, reprezentanţii neotomismului (D. Mercier, A. Sertillange, E. Gilson, G. Manser, R. Garigou-Lagrange, J. Maritain, M. Grabman) îşi centrează problematica şcolii pe următoarele idei:
- orice esenţă este finită şi participă la esenţa lui Dumnezeu;

- Dumnezeu este sursa infinită şi modelul tuturor esenţelor el având o existenţă reală;
- existenţa fiecărui lucru este o participare la fiinţa sa şi deci depinde de libera voinţă a lui;
- întreaga existenţă realizează un plan divin etern, liber de stabilit astfel că istoria ei are ca scop întâlnirea cu Dumnezeu;
- adevărul nu poate fi decât acordul fiinţei create cu cugetarea divină;
- cea mai înaltă fiinţă creeată de Dumnezeu este omul; nu ca un simplu individ cum îl priveşte liberalismul şi nici o părticică din masa

unei societăţi strivitoare, cum îl consideră doctrinele socialiste ci ca persoană căreia trebuie să-i servească toate celelalte fiinţe. în faţa lui Dumnezeu toţi oamenii sunt egali, ceea ce înseamnă că şi în relaţiile lor reciproce trebuie să urmărească realizarea Binelui comun[1].
Pentru neotomism scopul unei organizări politice este de a subordona împlinirii scopurilor morale, de a găsi un echilibru între împlinirea persoanei umane şi a societăţii în care trăieşte. Pentru a păstra acest echilibru statul trebuie să fie puternic, să asigure stabilitate acestei ordini sociale care nu poate fi pusă sub seninul întrebării de orice noutate pe care o aduce spiritul modern; trebuie luate în considerare tradiţiile şi recunoscută forţa obiceiurilor locale atunci când se eleborează dar mai ales atunci când se aplică. Se cere considerarea interesului naţional pe care 1-a exprimat întotdeauna cel mai bine monarhul, conjugat cu voinţa universală de pace pe care o doreşte Dumnezeu între oameni[2].
Neotomismul apare ca un efort de a echilibra laturile contrare ale unei situaţii istorice, în care Biserica nu are decât o autoritate spirituală şi este pusă în faţa unei opţiuni cu consecinţe importante atât pentru ea cât şi pentru stat între a recunoaşte rolul Statului modern în organizarea şi conducerea

oamenilor sau a-1 respinge şi a considera că numai Biserica poate orienta viaţa lor între valori care se impun vrând-nevrând: proprietatea şi munca, ordinea şi libertatea, naţionalismul şi ecumenismul, păstrarea statuquo-ului ■ sau acceptarea schimbării şi dezvoltării[3].
Fr. Chatelet scrie că în acest ghem de concepte se poate desluşi cât de reacţionară şi cât de progresistă este această doctrină: în măsura în care acţionează pentru a păstra o stare de lucruri social-politice existentă şi dorind un regim mixt în care să se amestece avantajele monarhiei, aristocraţiei şi democraţiei este reacţionară; ea este progresistă pentru că se opune exceselor totalitare şi admite reformele indispensabile. Se vede de ce se plasează la "centru", dar se înţelege şi faptul că grija păstrării unei ordini naturale şi sociale datorate Creatorului, va plasa orientarea în zona soluţiilor conservatoare[4].
în ce priveşte filiaţia augustiniană de idei, doctrina creştină se afirmă ca promotoare a fiinţei umane care pusă în centrul filosofiei morale şi a istoriei devine Eu liber care îşi asumă responsabilitatea faţă de sine dar şi faţă de întreaga umanitate, faţă de devenirea societăţii terestre ca mărturie de fiecare clipă a gloriei Cetăţii divine.
Creştinismul este "în istorie", şi trebuie să se manifeste activ pentru justiţie contra tuturor formelor de injustiţie, pentru pace împotriva războiului, pentru săraci contra bogaţilor, pentru

umilinţă împotriva violenţei contra inegalităţilor şi a cauzelor lor. Este un mesaj politic izvorât de evanghelia primelor comunităţi creştine orientat împotriva Statului -naţiune laic, a industrialismului dornic de profit, a individualismului materialist. Biserica trebuie să redevină comunitatea credincioşilor în jurul lui Hristos şi să lase la o parte ierarhiile instituţionale. Deducem din aceste teze că filiaţia augustiniană a doctrinei creştine îi îngăduie acesteia să adopte poziţii sociale de stânga[5].

Până la angajarea ei în domeniul politic, doctrina creştină se va orienta mai întâi spre apărarea autonomiei ei în viaţa socială, sevindu-se de instituţiile democratice. Papa Grigore al XVI-lea în 1832 (Enciclica Mirări Vos) condamna tezele separării bisericii de stat, ideile liberalismului legate de libertatea de conştiinţă şi de exprimare, considerând puterea simplă expresie a voinţei divine. Mai târziu, în 1846 Papa Pius al IX-lea (Enciclica Qui Pluribus) condamnă ideile socialiste şi comuniste considerate, ca şi liberalismul, surse ale nefericitelor revoluţii. Cu toate acestea catolicii tind să se organizeze şi să participe la lupta politică. Este curentul numit al catalocismului liberal ilustrat de gruparea politică a lui Montalembert (1845) în Franţa şi de fracţiunea catolică a Camerei din Prusia (1850). Faţă de această orientare pe care papalitatea nu încetează să o condamne se continuă tezele catolicismului intransigent ataşat de monarhie, de predilecţia pentru considerarea rolului ţărănimii în opoziţiie cu clasele sociale născute de industrialism, de dorinţa de a subordona politica faţă de biserică[6].

în aceste frământări îşi va manifesta personalitatea papa Leon al XlII-lea sub al cărui pontificat (1878-1903) Vaticanul va încerca elaborarea unei concepţii proprii despre societate şi politică coordonând eforturile anterioare, îndreptate în acest sens şi eleborând ceea ce se numeşte doctrpa democraţiei creştine[7]. încă în prima sa enciclică atacă modernitatea şi caută rădăcinile răului social în exploatarea maselor de către sistemul economic liberal. Pentru a le face faţă, statul şi biserica trebuie să-şi unească eforturile, fapt posibil dacă şi biserica vrea să se deschidă spre ceea ce este nou şi pozitiv în evoluţia istorică. De aceea papa Leon al XlII-lea îndeamnă la o relecturare a operelor Sf. Toma, inaugurând neotomismul (Enciclica Aeterni Patis, 4 august 1879)[8].

Mesajul politic pe care îl lansează în enciclica "Diuturnum illud..." este acela că "dacă vrem să determinăm izvorul puterii în stat, potrivit învăţăturii bisericii, el trebuie căutat în voinţa lui Dumnezeu", iar dacă este vorba de a desemna pe cei care trebuie sa guverneze treburile publice aceasta poate fi lăsată în anumite condiţii la alegerea şi la preferinţele marelui număr, fără ca doctrina catolică să se opună. Enciclica nu respinge ideea că poporul poate să ia parte într-o măsură mai mare sau mai mică la guvernământ, deci nu respinge ideea unui regim politic democratic, însă reliefează o serie de neajunsuri ale ei şi chiar abuzuri care se cer extirpate. în enciclica "Libertas praestantissimum" se arată că biserica a atenţionat totdeauna statele asupra unor idei periculoase cum sunt libertatea de conştiinţă, cugetare şi cuvânt, independenţa ştiinţei, tolenţa de tip pluralist.

în 1891, la 15 mai publică "Rerum novarum", considerată a fi textul de referinţă al doctrinei social-creştine, prin care" se pune problema raportării doctrinei bisericii catolice la problemele sociale ale timpului.

Dând o bază teoretică mişcărilor sociale catolice, diferenţiate de cele politice, Leon al XlII-lea arată că fiecare om are dreptul de a se realiza prin muncă, conformă cu demnitatea lui, care să-i asigure proprietatea asupra lucrurilor; de aceea concentrarea de averi este criticată, G. Weill arată că recunoscând muncitorilor dreptul de a se uni pentru a-şi apăra interesele Vaticanul deschidea atunci o linie de conduită pe care o va relua cu diverse prilejuri până în zilele noastre. Pentru partidele politice creştine în formare această teză stabilea necesitatea de a se orienta spre păturile sociale muncitoreşti, spre grupurile sociale dezavantajate .

în 1901 Leon al XlII-lea a publicat enciclica "Graves de Communi" în care democraţia creştină este definită ca "acţiune binefăcătoare creştină în mijlocul poporului", termen care se impune în faţa altora mai puţin potriviţi pentru sensul

doctrinei: socialism creştin (considerat desuet), acţiune creştină populară sau creştinism social. Dar democraţia creştină nu are nimic de a face cu democraţia socială, cu cea liberală sau cea preconizată de socialişti. Ea nu implică ideea egalităţii sociale dintre oameni, dintre clase, pentru că stratificarea socială este o condiţie indispensabilă în existenţa unui stat bine construit. Dat fiind faptul că preceptele Evangheliei fiind, prin propria lor autoritate, deasupra problemelor umane este necesar ca acţiunea creştină să nu depindă de nici o formă de guvernământ civil; ea se poate acomoda unei forme oarecare de guvernare cu condiţia de a nu pierde din vedere dreptatea (justiţia) şi onestitatea .

Nu trebuie ignorat faptul semnalat de G. Weill că, în aceiaşi vreme existau tendinţe puternice de laicizare a spiritualităţii societăţii, de critică a Vaticanului (Ch. Renouvier îl considera o putere autocratică intolerabilă pentru stat), a clerului rupt de lume, prin educaţie, şi preocupări, încât "modernizarea" bisericii pe care o susţine Leon al XIII-lea apare astăzi ca absolut necesară. De asemenea apar fireşti tendinţele credicioşilor de a se organiza în acţiunea social-politică practică, chiar dacă formele au fost timide şi nu au înregistrat mari succese. Faptul se explică în bună măsură prin opoziţia clerului înalt, ostil procesului de înnoire dar şi prin faptul că democraţia creştină nu şi-a asumat cu claritate un sepp politic. De aici eşecul lui A. de Mun care a încercat să cofetruiască în 1885 un partid politic, la care renunţă în 1892, ezitările grupului de la Lille care publică revista "Democraţia creştină" cu îndemnuri către catolici de a participa la viaţa socială, cantonarea mişcării abatelui Gayran în acţiuni de legare a clerului de ţărănime, rezultatele minore ale mişcării "Sillon" a lui Marc Sangnier (1894)[11]. Aşa cum arată un cunoscut cercetător al democraţiei creştine, Laszlo Zsigmont apare firesc eşecul candidaţilor catolici în alegerile parlamentare din Franţa din 1898,

explicat de către Leon al XlII-lea ca apropiere incorect realizată între biserică şi stat iar de către clerul conservator ca dovadă a caracterului greşit al angajării bisericii în politică[12].

în Italia, la Torino, în 1899 apare programul tinerei generaţii democrat-creştine semnat de R. Murri, mai radical decât cel al Vaticanului, deşi prelua termenul acestuia pentru a se numi "Acţiunea popular creştină sau democrat creştină". Deşi Vaticanul critică aceste mişcări nu le poate ignora. Aşa se explică faptul că în 1905 în enciclica "II fermo proposito" catolicii sunt sfătuiţi să se pregătească prudent şi serios pentru viaţa politică. Dar abia în 1919 în Italia se formează un partid politic creştin cu un program clar, care relua ideile mişcărilor înoitoare din 1890. Direcţia partidului aparţinea lui Luigi Sturzo care îl va numi Partidul Popular Italian şi care va obţine un anume succes electoral. J. Touchard scrie că programul este mai degrabă conservator, fiind partizan al descentralizării, opus intervenţiei statului în viaţa socială dar manifestând respect faţă de principiile democratice ale reprezentării proporţionale şi ale pluralismului (în structurarea societăţii în grupuri, familii, profesii, comunităţi locale, regionale dar şi în acţiunile pe care le desfăşoară.

Din acest moment doctrina democraţiei creştine cunoaşte o clară raportare la o structură de partide, care nu va înceta să se amplifice în timp. Partide democrat creştine, creştin sociale vor apare în Belgia, Olanda, Germania, Austria şi vor adopta în condiţiile secolului XX în spectrul politic din fiecare ţară poziţii independente sau de alianţă fie cu forţele de stânga fie cu cele de dreapta. Explicaţia acestei posibilităţi este dată de doctrina social-politică a democraţiei creştine, la elaborarea căreia şi-au adus contribuţia atât documentele Vaticanului cât şi personalităţile şi partidele care s-au angajat în numele acestei doctrine în viaţa politică. Cercetătorii doctrinei sunt aproape cu toţii de acord (G.

Lavroff, Ph. Braud, J.L. Chabot) asupra faptului că doctrina poate fi structurată pe trei teme fundamentale: problema persoanei umane, generatoare a unui tip distinct de umanism, a structurării şi organizării conducerii sociale pentru a-1 realiza şi a măsurilor cu caracter social ce pot fi luate pentru a se materializa valorile morale, creştine ale credinţei.
a. Concepţia despre persoana umană este menită să înlocuiască ideea modernă a omului ca individ, concept abstract şi ateu şi să pună în centrul preocupărilor omul creat de Dumnezeu după chipul şi asemănarea lui, superior tuturor creaturilor terestre, pe care trebuie să le stăpânească pentru a-1 glorifica pe Dumnezeu. Desprinzându-se de aceasta omul rupe o ordine firească a lucrurilor, o armonie care l-ar putea conduce spre el însuşi şi spre ceilalţi. Deci în omul însuşi se află structuri polare care se confruntă între lumină şi tenebre, între bine şi rău. Natura umană este bună şi numai de om
13
depinde triumful valorilor pozitive promovate de credinţă . în numeroase prilejuri Vaticanul a afirmat egalitatea şi demnitatea bărbatului şi a femeii. Papa Ioan al II-lea în enciclica "Laborem exercem" (14.9.1981) arăta că inegalităţile umane provin din mentalitatea care îi tratează pe oameni ca lucruri şi nu ca persoane, ca obiecte de vânzare sau cumpărare, în serviciul interesului îngust şi al plăcerii; omul are primatul faţă de lucruri şi demnitatea persoanei umane tfebuie apărată şi promovată ca o misiune dată de Creator.
Din afirmarea eminenţei fiinţei umane rezultă ideea respectului vieţii. în optica enciclicei "Gaudium et spes" a lui Paul al Vl-lea "tot ceea ce se opune vieţii înseşi, cum sunt toate formele de homicid, de genocid, de avort, eutanasia şi chiar sinuciderea deliberată sunt în adevăr infame. Sunt crime cutremurătoare şi trebuie condamnate cu toată energia acţiunile prin care se extermină un popor, o naţiune sau o minoritate etnică, războaiele care urmăresc să distrugă
regiuni şi localităţi, terorismul care se opune concepţiei despre inadmisibilitatea urii şi a asasinării persoanelor fără apărare.
Persoana umană este fundamentul vieţii sociale, sursa şi scopul acesteia "Originea şi ţelul esenţial al vieţii sociale este conservarea, dezvoltarea şi perfecţionarea persoanei umane căreia viaţa socială trebuie să-i permită să pună concret în operă regulile şi valorile religiei şi ale culturii, destinate de către Creator fiecărui om şi întregii umanităţi, în ansamblul ei şi în ramificaţiile naturale", spunea papa Pius al Xll-lea cu prilejul aniversării a 50 de ani de la publicarea enciclicei "Rerum novarum"[14].
Din momentul creării sale omul a fost conceput ca o fiinţă socială. încă Leon al XlII-lea scria în "Immortale Dei" că omul este născut pentru a trăi în societate, unit cu semenii săi, unde îşi poate perfecţiona existenţa. Prin urmare viaţa socială nu este exterioară omului încât aparţinând diverselor forme de comunitate (familială, profesională, politică, etc.) în cadrul lor îşi poate realiza liber personalitatea [5].
O ordine socială justă va fi numai cea în care societatea oferă omului un ajutor în împlinirea destinului personal. Liantul dintre om şi societate este consolidat de proprietatea privată. Ea nu trebuie să degenereze nici în individualismul egoist şi hedonist nici în dominarea omului de către lucruri. Bunurile au o destinaţie universală şi deci are mai puţină importanţă modalitatea obţinerii lor (în sensul tehnicilor utilizate) faţă de importanţa muncii cheltuite pentru ele.
Fiind creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, toţi oamenii cu suflet şi raţiune au aceeaşi natură, sunt egali şi fraţi. Desigur oamenii au capacităţi fizice şi intelectuale diferite dar aceasta nu este un motiv pentru discriminări în ce priveşte drepturile lor fundamentale, sociale şi culturale, bazate pe sex, rasă, culoarea pielii, condiţia socială, limba,

religia care trebuie eliminate pentru că sunt contrare proiectului lui Dumnezeu.
Una din condiţiile fundamentale ale realizării persoanei umane este libertatea ei. Este liber, în viziunea democrat-creştină cel care poate face ceea ce doreşte fără a fi împiedicat de o constrângere exterioară deci independentă, pe baza raţiunii proprii, pentru relizarea Binelui. Autodeterminarea persoanei şi căutarea binelui pe care îl evidenţiază raţiunea universală şi obiectivă trebuie garantate printr-un sistem de legi. Există legi naturale "scrise şi gravate în inima fiecărui om care exprimă raţiunea umană prin ea însăşi, legea eternă care exprimă raţiunea divină. Legile civile trebuie doar să o exprime".
Democraţia creştină se pronunţă pentru libertatea religioasă şi de gândire, liberatea fiecăruia de a-şi alege felul de viaţă, de a-şi hotăra numărul copiilor. De asemenea, susţine că dreptul la muncă este manifestarea voinţei lui Dumnezeu ca omul să stăpânească pământul; orice muncă posedă în ea o demnitate inalienabilă şi este prilej de perfecţionare a persoanei; ea este o obligaţie naturală pe care i-a dat-o divinitatea pentru a-şi .asigura subzistenţa şi dezvoltarea.
Papa Ioan Paul al H-lea scria în enciclica sa din 1981 că "omul trebuie să muncească mai întâi pentru aproapele său, pentru familie, dar şi pentru societatea căreia îi aparţine, pentru naţiunea al cărui fiu este, pentru toată familia umană al cărui membru este, fiind moştenitorul muncii generaţiilor care l-au precedat şi în acelaşi timp co-artizan al viitorului celor care vor veni după el în succesiunea istorică". De aici ideea caracterului nedrept al şomajului, o adevărată calamitate socială, dar şi a necesităţii unor politici clare privind retragerea din muncă, odihna, salariul just, dreptul la iniţiativă economică, la asocierea sindicală.
în enciclica "Pacem in teris" din 11.04.193, papa Ioan al XXHI-lea arată că demnităţii persoanei umane i se ataşează

dreptul de a lua parte activă la viaţa publică şi de a concura la binelui comun. Pentru aceasta fiecare persoană are dreptul de a se bucura de protecţia juridică a propriilor sale drepturi, eficienţă, egală pentru toţi şi conformă normelor obiective ale justiţiei.
în aceeaşi eneciclică papa arată că din ordinea juridică voită de Dumnezeu pe pământ decurge pentru oameni dreptul inalienabil de a le fi garantate securitatea juridică şi o sferă concretă de drepturi apărate împotriva oricărei arbitrare încălcări. între drepturile persoanei şi cele politice există o strânsă legătură: "garanţia drepturilor persoanei este o condiţie indispensabilă pentru ca cetăţeanul individual sau în grup, să poată participa activ la viaţa şi la gestionarea afacerilor publice"[16].
Viaţa politică a unei comunităţi este sănătoasă atunci când toţi cetăţenii participă liber şi cu responsabilitate la treburile publice, când se manifestă un drept ferm, când se respectă şi se promovează drepturile omului, când viaţa politică este o garanţie a dezvoltării fiecăruia şi a tuturor. Pentru ca cetăţenii să fie în măsură să joace un rol în viaţa comunităţii politice trebuie să dispună de o educaţie civică şi politică, în măsură să fie exemple de simţ al responsabilităţii şi al devotamentului faţă de binele comun pentru că solidaritatea este o virtute creştină; ea înseamnă determinarea fermă şi perseverentă de a munci pentru binele comun adică pentru binele tuturor şi al fiecăruia, "pentru că toţi suntem responsabili pentru toţi" .
Trebuie semnalat faptul că în anii '30 ai acestui secol o serie de gânditori au construit, dacă nu o doctrină, cel puţin un spirit al umanismului democratic, al dorinţei de a plia politica faţă de respectul persoanei, contra individualismului şi totalitarismului, a decadenţei lumii occidentale (criza economico-financiară, şomaj, criza sistemului democratic, parlamentar, confruntarea naţionalismelor).

între autorii dornici de a oferi proiectul unei noi organizări a societăţii, a unei ordini care să se

bazeze pe respectul persoanei, unii au fost de formaţie catolică şi au conceput o unire a religiei şi a politicii pentru a face aceasta din urmă mai morală. în Franţa curentul personalist a fost susţinut de scriitorii din jurul revistei "Esprit" şi de o serie de personalităţi între care L. Lavelle şi Em. Mounier, J. Lacroix şi alţii[18].
Personalismul lui Mounier s-a născut din convigerea că în faţa crizei lumii occidentale (morală şi economică) este necesară o revoluţie spirituală care să ducă la formarea unei societăţi libere. De aici antiparlamentarismul, antiliberalismul şi anticapitalismul sintetizate în critica tiraniilor colective, a etatismului democratic. Viciul lor fundamental este că privesc omul ca pe un individ, ca pe o unitate abstractă cu care poţi face o sumă când de fapt omul este persoană adică "o fiinţă unică, concretă, vie, autonomă în conştiinţa sa de a fi raţional şi liber şi organic legat de colectivitate[19]. Persoana este realitatea completă a omului, sub cele două aspecte complementare: "fiinţă singulară" cu propria sa vocaţie spirituală şi "fiinţă istorică", înrădăcinată într-un mediu social. Negând persoana umană democraţiile burgheze şi experienţele totalitare trebuie respinse. Singura revoluţie legitimă este "revoluţia personalistă şi comunitară". în ce consfâ-ga?*
în rezumatul proiectului personalist, Ph. Brand şi Fr. Burdeau reţin următoarele elemente definitorii care exprimă un raport de a sintetiza proiectul catolicismului social, federalismul lui Proudhon corectat prin tendinţe de planificare, aşa cum le-a preconizat H. de Man. Ele apără ideea unei democraţii pluraliste, descentralizată până la persoană, a cărei bogăţie se află în sânul comunităţilor organice; este o societate eliberată de orice opresiune din partea statului, în care economia funcţionează în interiorul

omului, în care munca primează asupra capitalului şi serviciul social asupra profitului. Chiar dacă Mounier a evoluat până în 1950 la moartea sa, spre apropiere de ideile socialiste şi comuniste, chiar spre o indulgenţă faţă de stalinism, chiar dacă unele idei ale revistei "Esprit" au mers spre existenţialismul creştin, prin Gabriel Marcel, autorul "Revoluţiei personaliste şi comunitare" din 1935 a rămas favorabil tuturor celor care au apărat valorile bisericii, care au luptat pentru un sens al libertăţii şi al angajării, pentru demnitate umană. Nu întâmplător Lech Walesa sau Camille Torrcs l-au citat cu pasiune .
Cel de-al doilea autor care a contribuit la conturarea unei viziuni asupra omului a fost J. Maritain. Mai puţin ataşat de un proiect doctrinar el s-a preocupat de instaurarea unei noi creştinătăţi, întemeiată pe ideea unui umanism integral. împreună cu ceilalţi autori ai umanismului democratic şi el constată declinul societăţii timpului, agonia unui sistem de valori care s-a instaurat pentru a viola exigenţele fundamentale ale persoanei. Revoluţia salvatoare trebuie să înceapă cu recunoaşterea primatului spiritualităţii creştine, nu împotriva altor forme de viaţă sufletească ci pentru că doctrina creştină asigură o adevărată cuprindere a sensului lumii. Nu este vorba de a recreştina societatea, de a promova valorile religiei asupra civilizaţiei, ale puterii Bisericii faţă de cea civilă, a vieţii supranaturale faţă de cea umană. în numele unui pluralism al condiţiei oamenilor Maritain susţine nevoia unei democraţiei, dar în întregime umană, materializare a mesajului evanghelic, de egalitate şi libertate a copiilor lui Dumnezeu[21]. Idealul democratic este expresia profană a idealului creştinătăţii, în care se ridică pe cel mai înalt plan de valori, persoana umană, animată de sentimentul fraternităţii cu ceilalţi. Liberalismul a cultivat un individualism orb la binele comun şi la opera comună pe care trebuie să o înfăptuiască oamenii. El a falsificat noţiunea de

naţiune în care trăiesc firesc oamenii şi a legat-o de stat; de aici naţionalismele care învrăjbesc umanitatea şi care îşi găsesc cea mai clară expresie în viaţa politică[22].
în acest domeniu s-a afirmat că suveranitatea poporului, ca bază a democraţiei, întemeiază suveranitatea statului; ori, în fapt numai Dumnezeu este suveran şi veghează la dezvoltarea

autonomă a popoarelor; statul terbuie să fie în serviciul lor, pentru a le realiza binele comun. Acest bine nu este o sumă a voinţelor individuale, care a fost baza democraţiei liberale, ci expresie a voinţei divine şi a naturii umane care constă în manifestarea persoanei în acord cu semenii şi cu iubirea de Dumnezeu ca temelie a democraţiei creştine. De aceea acest regim nu este o teocraţie, nu este în principal o viaţă politică ci un mod de viaţă socială căreia statul îi este o parte specializată în slujba întregului.
într-o asemenea societate domneşte sentimentul fraternităţii umane, al respectului pentru muncă şi al dorinţei de a-i ajuta pe cei săraci; ea nu va fi condusă de o adunare întemeiată pe principiul reprezentativităţii ci va fi eliberată de etatism, va lăsa să înflorească pluralismul ceea ce va duce la un sistem politic descentralizat. Producţia se va organiza pe baze corporative, posibile prin extinderea proprietăţii private, prin participarea muncitorilor la gestiunea întreprinderilor, prin dispariţia salariatului şi transformarea lui în coproprietar, legat prin sindicate de cei cu care are interese comurfe. Deşi s-a dorit un program pentru instaurarea Cetăţii personaliste, filosofia lui Maritain nu s-a implicat în practica democraţiei creştine dar a influenţat modul de gândire prin ceea ce Mounier însuşi a numit realismul demistificator al ei.
b. Viaţa socială şi politică edificată pe preceptele acestui umanism a constituit o preocupare constantă a democraţiei creştine. Sociabilitatea omului este analizată pe trei paliere fundamentale: familia şi educaţia, muncă şi realizare socială a persoanei umane şi organizarea globală a

societăţii printr-o ordine politică. între aceste domenii mari ale împlinirii sociale a persoanei există o legătură strânsă, cu multiple interdependenţe.
Familia este o instituţie care în plan divin are rostul de a asigura perpetuarea vieţii şi educarea persoanei, cultivarea dragostei şi comuniunii, pătrunderea spiritului în materialitatea umană. Pentru că omul este spirit încarnat, un suflet care se exprimă prin corp, dragostea înseamnă iubirea omului în plenitudinea determinaţiilor lui. înscrisă în natura umană de către Dumnezeu, dragostea dintre bărbat şi femeie se transformă într-o instituţie, în care sentimentul cu adevărat uman înseamnă relizarea plenitudinii şi demnităţii persoanei. De aceea învăţătura bisericii consideră familia şi căsătoria ca o unitate indisolubilă, indifirent de timp, loc, cultură şi civilizaţie pentru că "natura căsătoriei se sustrage în mod absolut libertăţii umane încât odată contractată se află supusă legilor ei divine şi exigenţelor ei esenţiale". De aceea Vaticanul a condamnat mereu ameninţările la care este supusă căsătoria în societatea contemporană: poligamia, epidemia de divorţuri, amorul liber, profanarea prin hedonism şi practici ilicite .
Din această egalitate a bărbatului şi femeii va rezulta pentru biserică, afirmarea drepturilor femeii atât în viaţa de familie cât şi în cea socială.
Dar Vaticanul a manifestat limpede ideea că în numele vieţii pe care trebuie să o perpetueze şi să o sporească, pentru a înmulţi familia lui Dumnezeu, omul nu poate întrerupe mersul unei legi divine, nu-şi poate asuma o putere pe care nu o are decât divinitatea; deci el nu poate întrerupe viaţa, cursul ei (de aici opoziţia faţă de avort şi mijloacele contraceptive şi recomandarea recursului la perioadele de nefertilitate ale femeii care sunt în legile firii stabilite înadins de către Dumnezeu), nu poate promova fecundarea artificială, care deşi este posibilă tehnic ca şi alte forme de manipulare

genetică, nu este justificată moral întrucât încalcă demnitatea şi singularitatea omului, originalitatea actului de perpetuare a vieţii, care îl distinge pe om în faţa tuturor vieţuitoarelor. Familia este pentru democraţia creştină locul în care copii primesc primele elemente de educaţie. Creatorul însuşi a dat părinţilor misiunea şi dreptul de a-şi educa copiii, drept inalienabil şi anterior oricărui drept al societăţii civile şi al statului, deci inviolabil de către o

putere terestră, indifirent care ar fi ea.
Papa Ioan Paul al II-lea arăta că dreptul şi datoria părinţilor de a-şi educa copiii este un lucru esenţial, legat de transmiterea vieţii, şi nu poate fi uzurpat sau înlocuit şi nici limitat la un aspect anumit al educaţiei, pentru că prin ea trebuie să se ajungă la completitudinea de determinare a persoanei umane.
în măsura în care familia, care nu este singura instituţie cu rol educativ, are limitele şi imperfecţiunile ei, biserica şi statul au datoria să-i acorde asistenţa necesară pentru a-şi împlini rosturile educative, să creeze instituţii şi activităţi aşteptate de familie. De aceea părinţii pot alege pentru copii lor profilul învăţământului pe care îl doresc în acord cu convingerile lor religioase şi morale şi pot, deopotrivă, refuzarea lor într-un sistem pe care îl consideră nepotrivit; după cum pot de asemenea organiza ei însuşi o reţea proprie de şcolarizare, pentru care sâ-şi asume întreaga responsabilitate.
în acelaşi sens, părinţii pot utiliza mijloace de comunicare socială pe care le consideră potrivite pentru educarea şi integrarea copiilor lor într-o societate bine construită, care susţine valQrile fundamentale creştine.
Familia are desigur şi alte rosturi sociale cum sunt de pildă cele legate de susuţinerea asistenţei sociale, a ajutorului pentru damnaţii soartei, a îngrijirii copiilor fără părinţi, a toxicomanilor, bătrânilor, etc. motiv pentru care democraţia

creştină cere statului legi care să-i garanteze drepturile şi sâ-i uşureze îndeplinirea sarcinilor.
Munca şi viaţa economică sunt al doilea important domeniu de preocupări pentru democraţia creştină, menite, în chip esenţial nu să multiplice cantitatea de bunuri, profitul sau puterea ci să-1 servească pe om în întregimea determinaţiilor lui, potrivit nevoilor ierarhiei nevoilor materiale ca şi a cerinţelor intelectuale, morale, spirituale şi religioase a fiecărui om şi a fiecărui grup uman, fără deosebire de rasă sau de continent. Papa Paul al Vl-lea în enciclica "Populorum progressio" scria că sporirea bunurilor trebuie să-i îngăduie omului să-şi realizeze viaţa şi nu să-1 înstrăineze prin excesul sau prin sărăcia de mijloace. "A avea mai mult, pentru popoare ca şi pentru persoane, nu este scopul din urmă". Orice creştere este ambivalenţă. Ea poate genera materialismul şi avariţia, care sunt piedici morale ale propriei sale creşteri; ceea ce se impune, este orientarea ei spre îmbogăţirea şi împlinirea fiinţei. în prezent producţia este guvernată de o morală în numele căreia omul este supus legilor capitalului (de stat sau privat), ale proprietăţii individuale sau colective dar absolutizate care a dus la profunde inegalităţi între oameni, la împărţierea lor în bogaţi şi săraci. Nu tehnica este vinovată de această stare ci proliferarea principiului care subordonează capitalului munca, principiu care trebuie răsturnat.
Această temă de reflexie a preocupat lucrările Conciliului Vatican II care şi-a desfăşurat lucrările între 11 octombrie 1962 şi 8 decembrie 1965. Reafirmând ideea că în viaţa economică şi socială trebuie onorată şi promovată demnitatea persoanei umane, vocaţia sa integrală şi binele comun, Conciliul a arătat că omul este la originea acestei activităţi economice, prin care îşi procură pâinea cea de toate zilele, contribuie la progresul continuu al ştiinţelor şi tehnicii, la dezvoltarea constantă, culturală şi morală a

societăţii în care trăieşte în comunitate cu fraţii săi. Fiind constitutivă persoanei umane munca nu este un păcat, consecinţa vreunui păcat originar ci o activitate demnă, prin care omul urcă în scara umanului, creează, de-a lungul istoriei, capitalul său. De aici ideea papei Ioan Paul al II-lea privitoare la prioritatea "muncii" faţă de "capital" precum şi a afirmării preeminenţei semnificaţiei subiective a muncii în raport cu cea obiectivă. în sens obiectiv, scrie în enciclica din 1981, munca este constituită din tehnici care în toate stadiile culturii şi civilizaţiei umanităţii, de la cele mai primitive la cele mai sofisticate sunt fructul cugetării umane. Sensul

subiectiv al muncii subliniază că, în calitate de persoană, omul este subiectul muncii şi acţiunile pe care le întreprinde în cadrul muncii, independent de conţinutul lor obiectiv, trebuie să servească în întregime realizării umanităţii sale, împlinirii vocaţiei care îi este proprie în numele acestei umanităţi: aceea de a fi o persoană. Rezultă că în baza determinării valorii muncii nu este înainte de toate genul de muncă înfăptuită ci faptul că cel ce o realizează este o persoană[24].

Din aceste teze rezultă câteva importante consecinţe programatice pe care le afirmă cu relativă constanţă democraţia creştină. Astfel, ideea că proprietatea se dobândeşte prin muncă şi trebuie să servească realizării ei se traduce îh interdicţia de a suprima această proprietate ca drept fundamental al omului; în acelaşi spirit sunt îndemnaţi muncitorii să devină coproprietari ai muncii, să se realizeze o asociere a capitalului şi a muncii, să se pună în lucru un sistem de instituţii sociale de asigurare şi de securitate prin intermediu cărora să se realizeze cel puţin parţial redistribuirea bunurilor dintr-o societate, chiar dacă există riscul ca pe această cale să scadă dorinţa de muncă şi să crească iresponsabilitatea cetăţeanului.

în sfârşit, nu este de neglijat nevoia presantă de ajutor

pe care o resimte marele număr de state şi regiuni subdezvoltate din punct de vedere economic spre care trebuie îndreptate ajutoarele ţărilor dezvoltate.

Munca este plătită, în societatea modernă prin salariu, care dă posibilitatea fiecăruia să acceadă la bunurile şi servicile pe care le doreşte sau de care are nevoie. Un salariu just devine expresia justeţei unui sistem economico-social, a corectitudinii funcţionării lui, a capacităţii de a asigura oamenilor un nivel de viaţă cu adevărat uman, în ordinea materială, socială, culturală, spirituală. Ar fi de dorit promovarea unui salariu familial pentru adultul însărcinat să se ocupe de familie astfel ca mama să se poată îngriji de creşterea şi educarea copiilor.

Societatea are datoria să stimuleze investiţiile utile membrilor ei, care să satisfacă nevoia sporită de bunuri şi să creeze locuri de muncă. Investitorii să aibă în vedere în primul rând binele lucrătorilor şi apoi dorinţa de profit, asigurându-le acestora condiţii optime de muncă. Oamenii trebuie să fie conştienţi că Dumnezeu le-a acordat dominaţia asupra naturii nu pentru a o distruge, nu pentru a folosi plantele, animalele, apa, aerul şi pământul fără nici o responsabilitate ci conservându-le calităţile pentru ca însăşi viaţa lor să nu se degradeze. în acest fel democraţia creştină îşi asociază o importantă dimensiune ecologistă[25].

c. Viaţa politică se naşte din faptul că oamenii, familiile, diversele grupuri care constitue societatea civilă au conştiinţa capacităţilor lor de a realiza singuri o viaţă cu adevărat umană şi resimt necesitatea unei comunităţi mari promotoare a binelui comun. Pentru că nu poate trăi decât în societate pentru a-şi procura cele necesare traiului şi a-şi împlini condiţia de om, Providenţa 1-a făcut să se unească cu semenii lui, astfel încât omul şi societatea lui să se susţină reciproc. în enciclica "Immortale Dei" din 1885 papa Leon al XlII-lea scria că întrucât nici o societate nu poate exista fără

un şef suprem, care imprimă fiecăruia impulsul spre realizarea binelui comun, se impune o autoritate necesară oamenilor pentru a-i conduce. Această autoritate care se aşează în fruntea comunităţii politice este puterea.

Ea este deţinută de oameni investiţi în mod legitim cu autoritatea de a asigura salvgardarea instituţiilor şi acţiunea tuturor în direcţia binelui comun. Autoritatea celor ce deţin puterea vine de la Dumnezeu şi nu de la oameni, aşa cum susţin teoreticienii contractului social sau ai suveranităţii poporului. Aceşti gânditori şi filosofi ignoră faptul că oamenii nu constituie o rasă sălbatică şi solitară şi înaintea oricărei raţiuni sau voinţe condiţia lor naturală este de a trăi în societate. Pactul de care vorbesc ei este o invenţie şi o himeră şi chiar dacă s-ar fi

stabilit vreodată n-ar fi dat deloc suveranităţii politice măsura forţei, a demnităţii şi stabilităţii pe care le reclamă atât siguranţa statului cât şi interesele cetăţenilor. Puterea nu ar fi avut această strălucire şi această soliditate dacă Dumnezeu nu ar fi sursa augustă şi sacră de la care emană. Alţii fundamentează puterea pe un contract uman care să exprime voinţa poporului în fiecare moment. în ambele situaţii colectivitatea umană se vrea cauza ultimă a puterii. Conciliul Vatican II a arătat că nu pune în discuţie un mod concret de realizare a puterii, prin instaurarea sufragiului universal, prin introducerea unor constituţii sau garantarea unor drepturi şi libertăţi. "Determinarea regimurilor politice şi desemnarea conducătorilor sunt lăsate la libera voinţă a cetăţenilor", ceea ce reia o idee a papei Leon XIII care în Diuturnum... scria că "dacă este vorba de a desemna pe cei care trebuie să guverneze afacerile publice, ea poate fi, în anumite împrejurări lăsată la alegerea şi la preferinţele marelui număr, fără ca doctrina catolică să se opună în vreun fel. Această alegere poate determina persoana suveranului dar nu poate conferi drepturile suveranităţii; prin aceasta nu se constitue autoritatea ci se hotărăşte doar de

către cine va fi exercitată. Nu se pune problema diferenţierii regimurilor politice pentru că nimic nu opreşte biserica să aprobe guvernământul realizat de unul sau mai mulţi, cu condiţia ca acesta să fie just şi ordonat după principiul binelui comun. De aceea, dacă justiţia este salvată, nu este deloc interzis popoarelor să-şi dea acea formă de guvernare care se va adapta mai bine geniului lor propriu, tradiţiilor lor şi obiceiurilor lor.

Aşa cum notează J.L. Chabot, pentru democraţia creştină suveranitatea esenţială (originea puterii) aparţine lui Dumnezeu, în timp ce suveranitatea procedurală (desemnarea guvernanţilor, organizarea puterii) rămâne la libera alegere a oamenilor. Explicaţia acestei teze se află în ideea că în planul creatorului, societatea este un mijloc natural de care omul poate şi trebuie să se servească pentru a-şi atinge scopul, "pentru că societatea este făcută pentru om şi nu omul pentru societate", aşa cum afirmă enciclica "Divini Redemptoris" a papei Pius XI din 1937.- Ideea va fi reluată la fel de limpede în enciclica "Gaudium et spes" din 1965, unde se spune: "comunitatea politică există deci pentru binele comun în care îşi găseşte deplina justificare şi semnificaţie şi din el îşi trage originea propriul său drept. Acest bine comun nu poate fi definit doctrinar în aspectele esenţiale şi profunde şi nici determinat istoric decât prin referinţă la om, fiind relativ la natura umană". El cuprinde ansamblul condiţiilor de viaţă socială care permite oamenilor, familiilor şi grupurilor să se împlinească cât mai complet şi mai uşor (Conciliul Vatican II). Suveranitatea civilă a fost dorită de Creator pentru a regla viaţa socială după prescripţiile unei ordini imuabile în principiile sale universale în cât să-i uşureze persoanei umane, în ordinea temporalităţii, perfecţionarea fizică, intelectuală şi morală, să o ajute să atingă scopul său supranatural. Binele comun nu-şi află legea primordială în proprietatea materială a societăţii ci în dezvoltarea

armonioasă şi în perfecţionarea naturală a omului. De aceea va trebui să respecte ierarhiile de valori, să-şi asume eficient protecţia libertăţii religioase a tuturor cetăţenilor şi să le creeze condiţiile favorabile exercitării drepturilor lor şi îndeplinirii datoriilor pentru ca societatea însăşi să se bucure de justiţia şi de pacea care se instaurează atunci când oamenii sunt fideli divinităţii. Puterea politică trebuie să conducă cetăţenii coordonând oamenii şi societăţile, servindu-le interesele fără a părtini vreunele dintre ele, dar manifestând o solicitudine particulară pentru cei mai slabi, mai puţin înarmaţi în a-şi apăra drepturile şi interesele lor legitime.

Oamenii cred, în general, că relaţiile lor sociale se reglează potrivit legilor care guvernează elementele iraţionale ale universului, conferindu-le caracterul de legi naturale; însă relaţiile dintre oameni se conduc după un alt tip de norme, care sunt înscrise de către Dumnezeu în

natura umană. Binele şi răul, Dreptetea şi nedreptatea sunt anterioare societăţii umane îşi au originea în legea eternă. Din această normare trebuie să-şi extragă legile dreptul pozitiv altfel ele sunt marcate de un viciu originar pe care nici o constrângere nu-1 poate înlătura. De aceea orice autoritate politică trebuie să se înscrie, în exercitarea ei, în limitele ordinii morale, pentru binele comun. Dacă un guvernământ încalcă legile naturale şi voinţa divină, cetăţeanul are dreptul la nesupunere după deviza: întâi trebuie să te supui lui Dumnezeu şi apoi oamenilor, dacă norma lor este nedreaptă.
Nu este lipsit de semnificaţie să constatăm, odată cu J.L. Chabot, caracterul semnificativ al poziţiei lui Pius al XH-lea din 1939, care, în enciclica "Summi pontificatus", condamna acea putere politică nedreaptă în chip global şi inspirată de doctrine care ofensează grav şi permanent ordinea divină şi demnitatea umană. Condamnând totalitarismele enciclica arată că a considera Statul ca scop căruia trebuie să i se subordoneze totul, înseamnă a nega

adevărata şi durabila proprietate a naţiunilor, când acest stat pretinde că este mandatarul naţiunii, poporului, familiile sale etnice sau clasei sociale, când se doreşte a fi un stăpân absolut, independent de orice tip de mandatare, când se afirmă ca arbitru suveran al ordinii morale şi juridice, fără a mai apela la legea naturală, când se doreşte scop ultim al vieţii oamenilor, este răsturnată şi falsificată ordinea valorilor de către spirite artificiale care susţin că există o religie naţională şi un Dumnezeu naţional. în acest fel a fost criticată statolatria fascismului italian, caracterul intrinsec pervers al comunismului, care doreşte să instaureze cea mai rea dintre dictaturi, cea ideologică, iraţionalitatea şi lipsa de orice subsatnţă creştină şi umană a nazismului.
Desigur democraţia creştină nu a exprimat, în istoria ei de peste un secol preferinţa pentru vreun regim politic. A spus-o limpede în 1940 papa Pius al XH-lea "Biserica nu se poate pronunţa pentru un regim sau altul între diversele sisteme legate de timpurile de care depind. în limitele legii divine care este valabilă pentru toţi şi care obligă nu numai indivizii ci şi popoarele, se află un câmp larg şi o libertate de mişcare pentru formele cele mai variate de concepţii politice; aplicarea practică a unui sistem politic depinde într-o măsură deseori decisivă de împrejurări şi de cauze, care considerate în ele însele sunt străine scopurilor şi acţiunii bisericii.
Nu este, fără îndoială o indiferenţă totală faţă de calitatea regimurilor politice dar exprimă dorinţa ca democraţia creştină să rămână ataşată realizării istorice a umanităţii. Pentru Vatican structura democratică a organizării politice a unei naţiuni depinde de aspiraţiile ei proprii dar este importantă în cadrul ei afirmarea omului însuşi, care nu trebuie să fie un obiect al vieţii sociale şi un element pasiv ci dimpotrivă, subiectul, fundamental şi scopul ei ultim. Biserica încurajează dezvoltarea unui proces social necesar dezvoltării omului şi în măsură să asigure sănătatea corpului

politic. Acest scop este conform cu natura umană şi el trebuie să se dezvolte în structuri politico-juridice care oferă fără încetare tuturor cetăţenilor, fără nici o discriminare, posibilitatea efectivă de a lua liber şi activ parte atât la stabilitatea fundamentelor juridice ale comunităţii politice cât şi la gestionarea afacerilor publice, la determinarea câmpului de acţiune şi a scopurilor diverselor organe de putere precum şi la alegerea guvernanţilor. Toţi cetăţenii trebuie să-şi aducă aminte de dreptul şi datoria pe care le au de a folosi sufragiul liber în vederea realizării binelui comun[26].
De aici ideea că o societate politică trebuie să aibă o constituţie, un statut de drept pozitiv care să stabilească repartiţia convenabilă, a funcţiilor şi organelor de putere, ca şi protecţia eficientă a drepturilor omului.
în acest sens, papa Ioan al XXIII-lea afirmă principiul separaţiei puterilor în stat ca fiind

conform cu natura umană.
Jean Luc Chabot subliniază în lucrarea lui un aspect extrem de interesant şi în acelaşi timp de deplină actualitate în contextul proceselor de integrare europeană. Este vorba de susţinerea principiului subsidiarităţii de către doctrina democraţiei creştine. Potrivit acestuia, fiecare comunitate trebuie să-şi soluţioneze prin propriile mijloace problemele cu care se confruntă fără a le transfera unei instanţe mai înalte. încă papa Pius al Xl-lea arăta că trebuie materializat un principiu de filosofie socială potrivit căruia să nu se ia particularilor atribuţii de care sunt în măsură să se achite din propria lor iniţiativă şi capacitate, pentru a le transfera comunităţii mai mari, pentru că aceasta ar însemna o mare injustiţie, o tulburare a ordinii sociale. Nu se pot lua atribuţii ale unui grup de ordin inferior pentru a le încredinţa unei colectivităţi mai vaste şi de un rang mai înalt. Obiectivul natural al oricărei intervenţii sociale este să ajute membrii corpului social şi să nu-i distrugă sau să-i absoarbă (Q.A.).

Acest principiu trebuie să ajute societatea să reziste presiunilor statului iar el, la rândul lui trebuie să se abţină de a pune piedici asociaţiilor familiale, sociale şi culturale, corpurilor şi instituţiilor intermediare, împiedicându-le eficienţa.
O distincţie şi mai limpede este formulată în legătură cu raporturile bisericii cu statul. în cadrul lucrărilor Conciliului de la Vatican II s-a subliniat faptul că pe terenul pe care le este propriu, comunitatea politică şi biserica sunt independente una faţă de cealaltă dar se întâlnesc în acţiunea lor asupra unei populaţii, asupra unui teritoriu, cooperează pentru realizarea binelui comun.
Biserica, în funcţia de misiunea şi competenţele sale, nu se confundă în nici un fel nici cu comunitatea politică nici cu vreun sistem politic pentru că ea trebuie să poată, peste tot şi totdeauna, cultiva credinţa într-o autentică libertate, învăţa doctrina socială, îndeplinindu -şi fără piedici misiunea printre oameni, să vehiculeze o judecată morală chiar şi în domeniul vieţii politice, atunci când drepturile fundamentale ale persoanei sau salvarea sufletelor o cer, utilizând toate' mijloacele şi numai pe acelea, pe care le îngăduie Evanghelia, în armonie, cu binele tuturor, în raport cu diversitatea timpurilor şi situaţiilor.
Fiind o biserică cu vocaţia universalităţii, catolicismul se arată preocupat de evoluţia lumii contemporane, a relaţiilor internaţionale.
în enciclica "Mater et magistra" papa Ioan al XlII-lea arată că epoca pe care o trăim este marcată de două tendinţe fundamentale: una se leagă de progresele ştiinţelor şi tehnicii, care multiplică raporturile din viaţa socială, strânge raporturile dintre oameni la scară planetară şi generează convingerea că este necesară înţelegerea şi colaborarea dintre oameni; cealaltă exprimă tendinţa afirmării naţionale, a rolului statelor şi organizaţiilor internaţionale în promovarea

păcii. De aceea pentru biserică este important să afirme faptul că aceeaşi lege morală care reglează viaţa oamenilor trebuie să guverneze şi raporturile internaţionale. Nici un stat, care acţionează în numele comunităţii pe care o organizează şi conduce, nu poate abdica de la ideea servirii binelui comun, a demnităţii persoanei umane. Comunităţile politice au între ele drepturi şi datorii reciproce şi - ca şi oamenii între ei -trebuie să se bucure de egalitate fundamentală, aşa cum afirmă de exemplu Charta Naţiunilor Unite.
în raporturile internaţionale trebuie practicat adevărul şi justiţia, trebuie manifestat sentimentul unei solidarităţi active ca recunoaştere a interdependenţelor internaţionale şi a valabilităţii aceleaşi legi morale şi nu ca manifestare a unei compasiuni faţă de dificultăţile pe care le pot avea semenii noştri. Solidaritatea ne ajută să-1 vedem pe celălalt -persoană, popor sau naţiune - ca pe un semn faţă de care ne raportăm în spiritul moralei creştine. Chiar dacă Dumnezeu a stabilit printr-o ordine naturală, ca genul uman să trăiască în grupuri sociale,

popoare, naţiuni şi state, independente unele faţă de altele în a-şi organiza şi desfăşura propria viaţă aşa cum doresc, tot el îl consideră unit prin legături mutuale, morale şi juridice, într-o mare comunitate a tuturor oamenilor, care trebuie ordonată şi condusă de legi care să-i protejeze unitatea şi să-i asigure realizarea prosperităţii.
** Statele trebuie să respecte ordinea naturală internaţională, şi să o consfinţească într-un ansamblu de norme care să asigure respectul dreptului fiecărui popor la o viaţă independentă şi la accesul la dezvoltare, la progres şi civilizaţie, al prevederilor din tratatele care afirmă dreptul popoarelor (ius gentium). Conciliul Vatican II a arătat că principiile acestuia au o valabilitate universală permanentă şi sunt menite să asigure pacea.
Pentru enciclica "Gaudium at spes" pacea nu este

simpla lipsă a războiului în relaţiile dintre oameni şi nici un echilibru al forţelor care se pot oricând confrunta; ea provine dintr-un drept internaţional conform ordinii divine, în care fiecare stat trebuie să se încadreze, prin aspiraţia lui la justiţie şi bine.
Desigur, războiul este o ameninţare a zilelor noastre, pentru că originea lui se află în păcatele oamenilor. Numai învingându-le, pe baza moralei creştine, oamenii pot depăşi violenţa potenţială astăzi de câştigurile fără precedent ale ştiinţelor şi tehnologiei.
O altă cauză a războaielor o constitue, cel puţin în acest secol, explozia naţionalismelor, care sunt nu numai ameninţări ale păcii ci şi ale prosperităţii. Egoismele naţionale, dorinţa de a domina alte naţiuni în formule imperialiste şi neocolonialiste lovesc mai ales în ţările în curs de dezvoltare.
In sfârşit Vaticanul consideră ca o ameninţare la adresa păcii cursa înarmărilor. Dacă dezvoltarea este condiţia şi forma păcii, pregătirile de război ameninţă progresul integral al popoarelor. De aceea, de exemplu, papa Paul al Vl-lea a propus constituirea unui mare fond mondial, obţinut din reducerea cheltuielilor militare, care să fie destinat ajutorării dezmoşteniţilor soartei soluţionării problemelor foametei, mizeriei şi subdezvoltării. Este inadmisibil ca ajutoarele pentru dezvoltare şi eforturile de colaborare economică să se lovească de bariere ideologice şi de măsuri protecţioniste iar armele să circule fără oprelişti peste tot în lume. Când este răsturnat raportul dintre dezvoltare şi înarmare, nu este firesc ca tineretul în loc să înveţe cum se omoară oamenii să se angajeze în lupta pentru dezvoltare? -se întreabă acelaşi Paul al Vl-lea.
Preocuparea pentru pace a îndemnat Vaticanul să susţină activitatea organismelor internaţionale dar şi a celor regionale cum sunt ceje privind realizarea unităţii europene.

Marile instituţii internaţionale se relevă ca providenţiale în măsura în care îşi aduc aportul la realizarea unei vieţi paşnice, comune a omenirii.
Papa Paul al Vl-lea nu a pregetat să aprecieze rolul O.N.U. a cărei misiune în ordinea temporală a lucrurilor este aceiaşi cu a Bisericii în ordinea spirituală: de a realiza o unitate universală a lumii, de a fraterniza popoarele planetei, de a instaura o autoritate mondială capabilă să acţioneze eficient în plan juridic şi politic. J.L. Chabot arată că în susţinerea unei autorităţi politice universale, Vaticanul a pus în lucru două clase de argumente.
Un prim argument se leagă de incapacitatea structurilor politice statale de a-şi soluţiona singure problemele proprii, pentru împlinirea binelui comun fiind necesară cooperarea internaţională. Un al doilea argument se află în susuţinerea principiului subsidiarităţii. în Enciclica "Mater et magistra" se constată faptul că "privite în mod izolat, comunităţile politice nu mai sunt în măsură să realizeze binele comun, să-şi soluţioneze convenabil marile lor probleme, prin ele însele şi cu propriile forţe". Actuala structurare politică a Umanităţii nu mai poate face faţă problemelor de amplitudine mondială pe care le ridică binele comun universal.

Această sarcină trebuie asumată de o autoritate puWică a cărei putere şi constituire, ale cărei mijloace de acţiuife să aibă dimensiuni planetare şi să poată acţiona pretutindeni în lume. Prin urmare însăşi ordinea morală cere constituirea unei autorităţi publice de competenţă universală[27].
Raporturile dintre autoritatea mondială şi guvernămintele din fiecare stat vor fi întemeiate pe principiul subsidiarităţii. Papa Ioan al XXIII-lea scria că rolul acestei autorităţi universale va fi de a examina şi de a soluţiona problemele pe care binele universal le ridică în materie

economică, socială, politică sau culturală. Tocmai complexitatea, amploarea şi urgenţa lor nu permite guvernămintelor feluritelor state să le soluţioneze când vor dori sau când vor putea. Nu aparţine autorităţii mondiale să limiteze acţiunea statelor în sferele lor şi nici să se substitue lor. Dimpotrivă, trebuie stimulată în toate statele uşurarea propriilor responsabilităţi şi chiar mai mult ajutaţi oamenii şi corpurile intermediare pe care le constitue să-şi îndeplinească singure sarcinile, funcţiile pe care le au ori pe care şi le asumă, urmărind ca acestea să fie reglate de un drept ferm şi de respectarea unor garanţii de securitate.
Conciliul Vatican II a pledat pentru această perspectivă asupra securităţii internaţionale şi a stopării războaielor cerând instituirea unei autorităţi publice universale recunoscută de către toţi cu o putere eficientă, în măsură să asigure securitatea, respectul justiţiei şi garantarea drepturilor, considerând că umanitatea are astăzi nevoie de un grad superior de organizare la scară internaţională.
Această ordine internaţională este cu atât mai presantă cu cât în lume se acumulează tendinţe contradictorii, surse de tensiune.
Mai întâi se dezvoltă grave probleme sociale, cândva cu greutate internă dar în prezent de cuprindere mondială. Există o mare diferenţă între ţările dezvoltate şi cele în curs de dezvoltare dar mai există pretutindeni mari inegalităţi între bogaţi şi săraci, diparităţi scandaloase între risipă şi oameni fără un minimum de trai aruncaţi în ignoranţă, fără locuinţă, fără o asistenţă medicală elementară. Aruncând o privire asupra familiei umane - scria Ioan Paul al II-lea - nu poţi să nu fii frapat de un fapt deconcertant, de mari proporţii: în timp ce de o parte rămân neutilizate importante resurse, de altă parte se constitue mulţimi de şomeri şi de înfometaţi.
Este dovada unei situaţii intolerabile la nivelul unor

comunităţi naţionale dar şi la nivel internaţional. Prăpastia dintre ţări bogate şi sărace, dintre grupuri sociale favorizate şi defavorizate creşte pe zi ce trece, accetuând dezechilibrele, îndepărtând speranţele celor săraci şi subdezvoltaţi de a realiza şi ei o viaţă demnă.
Trebuie denunţate mecanismele economice, financiare şi sociale care par a acţiona implacabil, deşi sunt create de oameni, prin care discrepanţele se menţin cu fermitate. Unei lumi a superdezvoltării i se opune o "lume a patra" a subdezvoltării, în care analfabetismul, imposibilitatea accesului la instrucţie, lipsa posibilităţilor de a declanşa construcţia propriei ţări, accentuează disparităţile.
Papa Ioan Paul al II-lea pledează pentru dezvoltarea mai limpede şi mai generală a conştiinţei demnităţii umane şi a drepturilor care rezultă din ea, atât la nivel individual cât şi la nivel naţional şi internaţional. Oamenii trebuie să-şi dea seama că sunt legaţi de un destin comun, că trebuie să construiască împreună dacă vor să evite o catastrofă a tuturor. în condiţiile în care resursele sunt limitate, construcţia lumii trebuie să dobândească o dimensiune ecologică. O asemenea reconstrucţie spirituală a lumii trebuie să se îndepărteze de liberalism şi de socialism, care viciază înţelegerea corectă a condiţiei umane prin promovarea materialismului, a economismului, a falsei eliberări a omului, potrivit numai în

individualitatea sau numai în socialitatea lui, d^i proiectând asupra lui o imagine falsă, limitativă.
Doctrina democraţiei creştine, aşa cum rezultă din această schiţă de idei, dovedeşte o remarcabilă unitate dovedindu-se o construcţie capabilă să ofere un proiect social politic şi uman distinct. Aceasta explică adoptarea ei de către partide politice din diverse ţări, care joacă în viaţa politică-practicâ a acestora o influenţă reală.
Astfel, numai la nivelul Parlamentului european, grupul democrat-creştin deţinea în 1972 o pondere de 35,91 la

sută, în 1973 de 26,2 la sută iar în 1983 de 25,12 la sută[28].
în lucrarea sa de sociologie politică, M. Duverger consideră că este greu de realizat încadrarea partidelor care îşi spun democrat-creştine într-o clasificare deoarece trebuie luate în considerare mai multe criterii care nu au totdeauna valoarea taxonomică: momentul istoric atitudinea faţă de anumite regimuri politice concrete, poziţia pe care o adoptă faţă de problemele sociale şi naţionale cu care se confruntă ţara în care acţionează. Astfel, dacă în secolul trecut partidele democrat creştine s-au orientat limpede împotriva liberalismului, în secolul nostru au apărut o serie de alianţe cu liberalii şi neoliberalii din necesităţile tactice ale luptei contra socialiştilor, pentru ca în zilele noastre să se situeze pe poziţii conservatoare. în raport cu culoarea politico-ideologică a unor regimuri politice determinate democraţia creştină a încercat să păstreze o poziţie de centru, care a îndemnat-o, de la caz la caz să se alieze fie cu forţe de dreapta (participând la guvernări de centru-dreapta) fie cu forţe de stânga (angajând programe de guvernare de centru-stânga). în raport de problemele cu care se confruntă fiecare ţară, democraţia creştină a acţionat fie ţinând seama de preceptele Vaticanului (de exemplu în problemele avortului, ale asistenţei sociale sau atitudinii faţă de mişcarea muncitorească şi partidele ei politice), fie căutând soluţii proprii, în raport de interesele naţionale ale ţării lor; în acest sens partidele democrat creştine au urmărit realizarea unor alianţe politice care să oprească accesul socialiştilor şi comuniştilor la guvernarea statelor lor[29].
Analizând locul partidelor politice democrat-creştine în viaţa politică europeană, D. Seiler constată că ele s-au născut din clivajul Biserică-Stat în condiţiile în care biserica a refuzat să ia parte la viaţa politică. Abia în ultimele decenii ale secolului trecut biserica a revenit asupra acestei poziţii şi a încercat să prindă rădăcini în diverse organizaţii sociale,

culturale, cooperative şi sindicale, în numele unei viziuni religioase asupra lumii şi încercând să mobilizeze grupuri sociale eterogene.
De aceea în viaţa politică a ţărilor europene partidele democrat creştine se angajează în felurite grupări şi regrupări de forţe antrenează grupuri sociale cu o poziţie evolutivă în structurile sociale dar cu o încercare de a deveni, ca şi partidele socialiste, partidele politice de masă.
D. Seiler, procedând la o analiză a bazei sociale a partidelor democrat-creştine subliniază interclasicismul lor ca expresie a dorinţei de a exprima interesele unor structuri sociale cât mai largi, mai numeroase.
în opinia sa atunci când partidele democrat creştine urmăresc atragerea păturilor muncitoreşti adoptă programe politice cu conţinuturi revendicative şi dezvoltă alianţe spre forţele politice de stânga în spectrul politic, cu care în numeroase situaţii concrete participă la guvernare. în schimb când doresc să atragă electoratul ţărănesc (sau în orice caz legat de acesta) în rândurile cărora sunt mai puternice mentalităţile tradiţionale, inclusiv religioase, partidele democrat-creştine se aliază cu grupările politice conservatoare, situaţie care se manifestă şi faţă de păturile burgheziei[30].
Acelaşi autor scrie despre orizontalitatea mesajului politic ai acestor partide care se adresează unor straturi sociafe diverse cărora să le stimuleze atracţia pentru valorile creştine ale binelui

comun şi justiţiei şi care, prin poziţia în societate, pot să le cultive. Nu este de ignorat faptul că acordând primat convingerilor etico-religioase, promovând obiective politice cu caracter general aceste partide tind să-i atragă pe catolici sau/şi pe protestanţi, ale căror convingeri politice se pot situa pe o paletă foarte largă de opţiuni, de la stânga la dreapta, relativ independent faţă de credinţa religioasă.

în acelaşi timp trebuie avut în vedere faptul că şi aceste convingeri religioase se structurează pe grade de elaborare şi de fermitate în promovare. O aripă de credincioşi este strâns legată de ideea apărării consecvente a dogmelor bisericii, a păstrării tradiţiilor ei, în special în ce priveşte susţinerea anumitor tipuri de ierarhie socială şi de organizare politică. Susţinuţi de clerul cu poziţie superioară în ierarhia bisericii ei îi imprimă un integrism care se realizează în mod firesc cu poziţiile de dreapta ale spectrului politic. O altă aripă nutreşte convingerea că lumea se dezvoltă, evoluează de-a lungul istoriei şi faptul acesta poate fi regenerat în programe de reforme, care să îmbine în mod echilibrat tradiţia cu înnoirea, preceptele credinţei cu datele oferite de ştiinţă şi practica contemporană. Este vorba de un progresism care îşi caută locul în zona centrului din spectrul politic. în sfârşit, există tendinţe mai clare ale democraţiei creştine de angajare politică hotărâtă în promovarea valorilor sale proprii, în atragerea masei de credincioşi din zone sociale şi geografice cât mai ample. Uneori această aripă manifestă tendinţe de a se lega de forţele politice de stânga.

Toate acestea l-au determinat pe Seiler să scrie despre poziţia pivotantă a partidelor democrat-creştine care le îngăduie angajarea în sisteme de alianţe politice multiple. Proiectul lor politic, centrat pe republica lui Dumnezeu, se poate suprapune unor revendicări concrete, eterogene. Există, la unii cercetători ai mişcării religioase tendinţa de a se considera ca generatoarea unui ansamblu de grupuri de presiune, de ordin spiritual, care s-ar naşte în societatea contemporană pentru a influenţa sau a realiza "educarea opiniei publice, repetându-i principiile de bază şi regulile de conduită socială şi internaţională mergând de la simţul justiţiei sociale la libertatea popoarelor, de la apărarea demnităţii persoanei umane la condamnarea rasismului, în general a tuturor egoismelor, individuale sau colective. Este

vorba de sesizarea de către biserică a crizei de valori a civilizaţiei actuale şi de dorinţa ei de a oferi comunităţilor umane sensul unei vieţi spirituale autentice, al comunităţii cu o ordine superioară, supranaturală.

Biserica tinde să se plieze la un fenomen social real pus în evidenţă de către sociologi şi statisticieni. Astfel în Franţa, deşi 95 la sută din populaţie se simte legată de religie cel puţin în anumite momente importante ale vieţii, numai 72 la sută dintre subiecţii chestionaţi declară că cred în Dumnezeu şi se roagă lui de obicei, dar numai 25 la sută se declară practicanţi obişnuiţi. De aceea biserica a trebuit să se adapteze la această popularizare a credinţei care se exprimă mai degrabă în cultivarea unor tradiţii sau a unor momente festive; aceasta este considerată o religie populară care dă expresie unui instinct natural religios, bogat în conţinuturi dar fără o exprimare adecvată, fără o sublimare intelectuală[31].

Reprezentanţii religiilor protestante din Franţa şi-au fixat şi ei atitudinile în problemele raporturilor cu politica. în numeroase reuniuni ale conducătorilor acestor biserici s-a subliniat "funcţia critică" a creştinilor în societate, care urmăresc realizarea deplină a exigenţelor de fraternitate şi justiţie, respectul săracilor, apărarea celor slabi, protecţia străinilor, suspendarea bogăţiilor, condamnarea dominaţiei exercitată prin intermediul banului, realizarea responsabilităţii persoanei, exercitarea oricărei autorităţi ca un serviciu, răsturnarea puterilor totalitare[32].

Unii autori susţin că asistăm la o criză a catolicismului şi a democraţiei creştine exprimată de numărul în scădere al celor care se declară practicanţi precum şi al celor ce doresc să devină

slujitorii bisericii. în plus, şi în Franţa asistăm la proliferarea diverselor secte, a unor ordine religioase rupte de catolicism.
Agiornamentoul - adaptarea la cerinţele actuale ale

lumii pe care şi-a propus-o Vaticanul pentru a garda un rol hotărâtor social şi moral pentru biserică avansează greu. în plus secularizarea a antrenat şi o privatizare a religiei. Dacă în 1961 99 la sută dintre francezi se declarau catolici, proporţia lor scade la 79 la sută în 1984 iar dintre aceştia 53 la sută se declară catolici nepracticanţi şi numai 26 la sută practicanţi; dintre aceştia doar 37 la sută urmăresc mesa duminicală, 22 la sută odată pe lună, 22 la sută la marile sărbători şi 16 la sută numai la ceremonii (botezuri, nunţi, înmormântări). Dar aşa cum scrie Rene Remond este dificil să se tragă concluzia că în Franţa s-ar manifesta sfârşitul culturii catolice şi începutul unei perioade decreştinate. Este mai degrabă vorba de lipsa unor criterii care să o judece întrucât sinceritatea, autenticitatea, interioritatea credinţei fac greu de apreciat domeniul cel mai intim al fiinţei care este credinţa ei.
Poate tocmai fiindcă a ţinut seama de acest fapt, partidul social creştin din Belgia s-a adresat unor largi păturI ale populaţiei cărora le-a propus, pe baza criticii societăţii actuale, un tip de societate nouă, inspirată di valorile creştine.
Definindu-se, acest partid arată că doreşte să reunească în cadrele sale persoane de toate categoriile, din toate clasele sociale, pentru a realiza binele comun, ca partid multiclasial.
P.S.C. consideră că intr-o societate modernă conflictele de interese fac parte din trama vieţii dar peste ele trebuie întemeiată o dinamică a solidarităţii care, depăşidu-le poate asigura progresul societăţii.
Nu este vorba de o solidaritate artificială, cu scopuri electorale, ci de o coexistenţă a unor categorii sociale aflate în mişcare istorică- Atent la o solidarizare internă (pentru că grupează toate naţiunile
Belgiei) P.S.C. o urmăreşte şi în plan extern pentru că face parte din Uniunea Europeană Democrat-Creştină care

grupează partide din toate ţările democratice, legate prin identitatea lor comună.
Din 1975 partidele democrat-creştine din Uniunea Europeană au hotărât să creeze un partid, Partidul Popular European, căruia în paginile următoare îi vom prezenta o parte a statutului pe care 1-a adoptat în martie 1993.
De asemenea, este de subliniat faptul că toate partidele democrat creştine au creat Uniunea Mondială Democrat-Creştină la care s-a afiliat şi P.N.Ţ.- c.d. din România. în cel îl priveşte P.S.C. din Belgia se declară deconfesionalizat şi nu are ca obiectiv să vegheze la aplicarea pe terenul politic a vreunei doctrine definită de către biserică dar rămâne ataşat valorilor civilizaţiei pe care creştinismul a dezvoltata: respectul persoanei umane, grija de a promova relaţii sociale bazate pe justiţie, egalitate şi solidaritate; voinţa de a construi o societate mai comunitară populară. De aceea P.S.C. respinge vechea ordine socială liberală şi capitalistă, ferind societatea de riscul aplicărilor teoriilor marxiste. Societatea comunitară înseamnă o luptă cu liberalismul necontrolat, generator de inegalităţi şi injustiţie socială dar şi cu totalitarismul, pentru a uni libertatea şi egalitatea în fraternitate, pentru a substitui egoismele de grup cu relaţii mai solidare.
Ţara are desigur câştiguri importante în ordinea drepturilor individuale şi colective, ale unui regim politic democratic a unei economii de piaţă descentralizată. Dar Belgia are şi o serie de aspecte criticabile (lipsuri, excluderi, discriminări, inegalităţi), şi chiar o criză de autoritate în măsura în care, în diverse domenii cei conduşi nu recunosc legitimitatea celor ce-i conduc, pentru că nu cunosc nevoile de exprimare ale persoanelor.

Proiectul social al P.S.C. are trei obiective fundamentale: .
1. Să dezvolte acţiunea colectivă să socializeze

activităţile asigurând participarea tuturor cetăţenilor prin:
- reorientarea economiei (primordialitatea omului asupra mijloacelor economico-financiare, rolul sporit al puterilor publice de a orienta şi controla efectiv viaţa economică,
- introducerea unui plus de adevăr în politică,
- reechilibrarea puterilor publice (prin regionalizarea, profesionalizarea activităţii de stat, prin rolul sporit al Statului în promovarea politicilor sociale),
- rezolvarea problemelor comunitare (la nivelul Belgiei dar şi al întregii Europe).
2. Favorizarea asumării responsabilităţii. Persoana umană se exprimă şi se dezvoltă paticipând cu responsabilitate la luarea şi îndeplinirea deciziilor în toate domeniile (politic, economic, social, cultural), atât în întrepfinderi cât şi în organizaţiile colective.
3. Asigurarea egalităţii între cetăţeni (între bărbaţi şi femei, mai ales) reducerea inegalităţilor dintre venituri şi condiţiile de viaţă, de locuinţă şi de cultură, ca bază a unei reale solidarităţi.
în programul electoral al partidului publicat la 14 octombrie 1991 se artă că o democraţie puternică înseamnă instituţii legitime, coerente, care să aplice principiul subsidiarităţii în plan statal şi internaţional, înseamnă o economie de piaţă eficientă, umană, solidară, servicii publice moderne, performante, primitoare, o protecţie socială extinsă, activă şi bine orientată, o viaţă asociativă recunoscută, stabilizată, o justiţie independentă, accesibilă, securizantă, o funcţie publică de calitate, respectată şi motivată, finanţe publice sănătoase, transparente, o societate care acceptă şi integrează diferenţele, o societate care "îndrăzneşte", deschisă spre o lume solidară.
în dorinţa de a se preocupa de cele mai acute probleme ale societăţii moderne P.S.C. a organizat un

congres ale cărui lucrări au fost consacrate problemelor mediului adptând o cartă comună a acestuia .
Aşa cum am arătat, pornind de la viziunea creştină asupra omului şi de la concepţia democrat-creştină despre societate care rezultă din ea, partidele democrat-creştine dir ţările membre ale Uniunii Europene şi grupul lor dii parlamentul european formează Partidul Popular European -democraţii creştini, ca membru al Uniunii Europene Democrat Creştine şi al Internaţionalei Democrat Creştine care doreşte să asigure colaborarea strânsă şi permanentă a membrilor, pentru a realiza politica lor comună în plan european, pentru o democraţie liberă şi pluralistă, pentru constituirea procesului de unificare şi integrare federativă a Europei şi realizarea Statelor Unite ale Europei.
Conciliul Vatican II a luat în discuţie şi problemele specifice ale ţărilor în curs de dezvoltare şi subdezvoltate, în deosebi din America Latină, unde mase umane mari sunt lipsite de orice securitate, nu au acces la valorile culturii şi civilizaţiei. De aceea în acord cu Vaticanul, Conferinţele episcopale de la Medelin din 1968 şi Puebla din 1979 au pus în discuţie tezele diverselor teologii ale eliberării şi bisericile populare ca manifestare a credincioşilor în viaţa politică. Reprezentanţii lor susţin că poporul, comunitatea este cea care trăieşte adevărul credinţei şi al vieţii şi riu vârfurile bisericii «care s-au format ca intelectuali europeni rupţi de probfemele Americii Latine. G. Guttierez, Hugo Assmann, F. Cardenal propun chiar o lectură marxistă a Evangheliei pentru a se angaja în depăşirea prin luptă a nedreptăţilor sociale generalizate[34].
Dacă se are în vedere faptul că în America Latină în 1980 trăiau 284 milioane de catolici (40

la sută dintre toţi catolicii lumii) şi se estimează că în. anul 2000 un catolic din doi va trăi acolo se înţelege atenţia acordată de Vatican[35].
Şi în România, după 1989 s-au reluat discuţiile asupra

relaţiei dintre viaţa politică şi cea religioasă. P.N.Ţ. - c.d. s-a afirmat ca o forţă politică dornică să promoveze valorile democraţiei creştine, gest cu semnificaţie dacă avem în vedere faptul că doctrina este eminamente catolică iar religia marii majorităţi a românilor este ortodoxă. Unele grupări politice şi lideri de opinie s-au declarat promotorii în politică ai valorilor tradiţionale ortodoxe ale românilor aşa cum au fost ele exprimate de mişcările politice de dreapta din perioada interbelică. La Sibiu apare un periodic pentru afirmarea valorilor democraţiei creştine sub deviza "libertate, solidaritate, dreptate", iar în diverse materiale de propagandă se prezintă, cu adaptări la societatea românească liniamentele doctrinei creştine privind democraţia (accentuând nevoia excavării mentalităţii comuniste, ateiste şi instaurarea statului de drept şi a elementelor statului social. într-un asemenea" text se arată că de vreo două secole lumea trăieşte sub zodia democraţiei care, deşi are aparent o insurmontabilă incompatibilitate cu creştinismul, este o formă de viaţă politică în care sunt mai puţine vicii decât în altele. Astfel, în timp ce creştinismul înseamnă mântuire, salvarea de istoricitate, democraţia este ancorată în prezent; dacă pentru creştinism importantă este ideea de ierarhie (de la inferior la superior), exprimată politic în monarhia absolută de drept divin, democraţia se ridică "pe ruinele tuturor ierarhiilor, fiind singura soluţie relativ funcţională şi experimental viabilă într-o vreme a ierarhiilor prăbuşite, asigurând individului un minim de libertate şi de egalitate sau măcar iluzia lor". Democraţia se vrea o cale de mijloc între anarhie - "tirania bestiei de
jos" şi tiranie - "anarhia canaliei de sus". Creştinismul este comunitar, conservator, spiritualist, solidarist pe când democraţia este individualistă, progresistă, materialistă, întemeiată pe interese. Democraţia creştină în România nu va copia modele ci va creşte firesc din realitatea noastră

specifică, adică pe temeiuri naţionale şi ortodoxe. "Prima ei misiune istorică va trebui să fie una de pedagogie socială şi naţională, pentru a ajunge cândva un pilon principal al unei noi drepte politice româneşti[36]

Bibliografie şi note

1. Jean-Yves Calvez, *Le discours social de l'Eglise catolique,* Ed. Le Centurion, 1985.
2. I.M. Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe,* Editura Payot, Paris, 1951.
3. F. Châtelet, E. Pisier, *op. cit.,* pg.116.
4. *idem,* pg.117.
5. Jean-Luc Chabot, *La doctrine sociale de l'Eglise,* P.U.F., Paris, 1989.
6. *Nouvellehistoire...,* dir. P. Ory.
7. C. Brice, *Essai d'une politique chretienne en Europejusqu'au 1914,* învoi. *cit. supra,* pp.444-457.
8. Pricipalele enciclice în care se exprimă doctrina sunt:
- *Rerum novarum,* 1891 (Papa Leon al XHI-lea);
- *Graves de comunni,* 1901 (Papa Leon al XllI-lea); --^*Quadragesimo Anno,* 1931 (Papa Pius al Xl-lea);
- *Mater et magistra,* 1961 (Papa Iaon al XXIII-lea);
- *Pacem in terris,* 1963 (Papa Ioan al XXIII-lea);
- *Populorum progressio,* 1967 (Papa Ioan Paul al H-lea);
- *Sollicitudo rei socialis,* 1987 (Papa Ioan Paul al II-lea). Toate textele Vaticanului legate de

doctrina socială a bisericii sunt reunite în:
- *Texte zur Katoleschen Soziallehre,* K.A.B., 1975.
- *Dokumente, Etappen der Katolischen - Sozialen Bewegung seit 1850,* K.A.O, Wien, 1980.

9. G. Weill, *Histoire du monnement social en France,* Ed. Alean, Paris, 1904.
10. G. Weill, *Histoire de l'idee lai ique en France au XlX-esiccle,* Ed. Alean, Paris, 1925.
//. Jean Touchard, *Histoire...,* pg.835.
12. Laszlo Zsigmond, *A propos de la discussion sur la nation et l'interpretation de la democraţie chretienne,* Acad. Kiado, Budapest, 1970.
13. E. Bleske, *Konfliktfeldche und Chrisliche Ethik,* Kosel Verlag, Munchen, 1981.
14. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age,* Paris, Payot, 1922, Cap. V, *Bilanţul filosofieimedievale.*
15. M. Prelot, G. Lescuyer, *Histoire des idees politiques,* Ed. Dalloz, Paris, 1977, pun în evidenţă capacitatea democraţiei de a oferi valori universale pe care să le promoveze şi biserica pp.730-750.
16. A. Winklhofer, *LEglise,* Ed du Cerf, Paris, 1966, pp.229-235.
17. Enciclica *"Sollicitudo rei socialis"* 30 decembrie 1987 a papei Ioan Paul al II-lea confirmă deschiderea Vaticanului spre problemele lumii contemporane începută de Papa Ioan al XXIII-lea în 1958 şi continuată de papa Paul al Vl-lea. Asupra acestei idei a se vedea: Jean Chelini, *Les nouveaux Papes,* Ed. J. Gorjon, Paris, 1979.
18. Reprezentarea pe larg a personalităţilor care au contribuit la dezvoltarea doctrinei sociale a bisericii, împreună cu o antologie de texte semnificative pentru ele în: Andre Manaranche, *Attitudes chretiennes en politique,* Ed. Seuil, Paris, 1977.
19. Em. Monnier, *Oeuvres,* Ed. Seuil, Paris, 1963.
20. Ph. Braud, Fr. Burdeau, *op. cit.,* pp.531-534.
21. J. Maritain, *Humanisme integral. Problcmes temporels et spirituels d'une nouvelle chretiente,* Ed. Aubier, Paris, 1936.

22. J. Maritain, *L'Hpmme et L'Etat,* P.U.F., Paris,
1953.
23. Enciclica *"Casti connubi"*31 decembrie 1930.
24. Concile Oecumenique Vatican II, *L'Eglise,* Ed. du Centurion, Paris, 1965.
25. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzil kompendium,* Herderbucherei, Freiburg, 1989.
26. Este semnificativ faptul că sub unghiul unor valori general-umane, al unor probleme mari de reflexie pe care le ridică societatea şi istoria Biserica a angajat inclusiv dialogul cu reprezentanţii marxismului. Vezi: H. Rolfes, *Marxismus Christentum,* Mattias Verlag, Mainz, 1974.
27. A. Dumas, *Theologie politiques et vie de lEglise,,Ed* du Chalet, Paris, 1977.
28. Fr. Borella, *Les partis politiques en Europe,* Ed. Seuil, Paris, 1984, pg. 17.
29. M. Duverger, *Sociologie politique,* P.U.F, Paris, 1968, pg.412.
30. D. Seiler, *Les partis politiques en Europe,* P.U.F. Paris, pg.55.
31. Date asupra problematicii sociologice a religiei publice, revista *"Problcmes politiques et sociaux"* sub titlul
"Religions et societe en France", Nr.6, sept. 1985.
32. Nu a fost obiectul preocupărilor noastre studiul reflexiilor politice protestante dar am reţinut personalităţile care fe ilustrează: Karl Barth, Paul Tillich, Rudolf Bultman şi alţii, toţi prezentaţi şi antologaţi în lucrarea lui A. Manaranche.

33. Prin bunăvoinţa doamnei Elisabeta Dispaux-Cornil din conducerea P.S.C. am avut la îndemână o serie de materiale privind doctrina, statutul, activitatea partidului, care au stat la baza prezentării noastre.
34. Pe larg, culegerea de studii şi documente: *LEglise et le pouvoir en Amerique Latine, Problemes*

1

politiques et sociaux, Nr.362, 1979, precum şi Jiirgen Moltmann, *Theologie de la liberance,* Ed. du Cerf, Paris, 1970.
Gustavo Gutierrez, *Theologie de la liberation, Lumen vitae,* Bruxelles, 1974.
35. Culegerea *LEglise...,* cit. supra.
36. Sensul democraţiei creştine, în *"Puncte cardinale",* Sibiu, Nr.5, 1991.

CAPITOLUL VI
Doctrinele socialiste

într-o lucrare recent apărută în limba română, intitulată "Iluziile socialismului", J. Garello îşi pune o întrebare care are semnificaţia unei interogaţii fundamentale pentru întreaga gândire politică: cum a fost posibil ca socialismul să seducă în trecut milioane de oameni? De ce atât de mulţi dintre contemporanii noştri îşi mai spun încă socialişti şi caută calea unui "nou socialism"? Să fi avut ideea de socialism forţa de a declanşa o rătăcire colectivă, fără nici o motivaţie, care să impulsioneze acţiunea istorică pentru o bună parte a lumii, mai ales a celei moderne?[1]
întrebare care depăşeşte un retorism facil, nu uşor de rezolvat dacă ţinem seama, pe de-o parte de evoluţiile sociale din epoca modernă, generatoare de transformări sociale, sociale, economice, ştiinţifice, culturale fără precedent şi în măsură să deschidă şi o perspectivă socialistă asupra dezvoltării vieţii sociale, pe de altă parte de evoluţiile din planul spiritualităţii, al structurării unor noi sisteme de valori, care se deschideau şi spre un ideal socialist căruia să i se ofere o argumentare teoretică. Dincolo de pasiunile politice pe care le generează doctrinele socialiste nu se poate ignora prezenţa lor masivă în spiritualitatea modernă şi contemporană, fapt care 1-a determinat pe G. Lavroff să considere că istoria ideilor politice de după secolul al XlX-lea se structurează pe trei direcţii fundamentale: liberalism, socialism şi naţionalism, toate celelalte doctrine fiind şubsumabile acestor trei piloni doctrinari .

în conformitate cu premisele de la care se construieşte lucrarea noastră, în principal considerarea democraţiei ca valoare indispensabilă construcţiei politice şi asumarea unor probleme centrale pe care orice doctrină trebuie să le soluţioneze pentru a o putea promova (relaţia individ-grup social, societate civilă-stat, centralitatea pe o axiologie umanistă) se

poate constata că sunt de luat în considerare numai acele doctrine socialiste care susţin aceste liniamente şi îşi propun să susţină promovarea democraţiei din perspectiva interesului colectiv, accetuând soluţionarea problemelor economico-sociale pe baza valorilor de egalitate - echitate socială, de rol activ al instrumentelor societăţii în construirea ei, de instituire a rolului raţionalităţii sociale la determinarea raporturilor dintre diversele sectoare ale vieţii sociale.
Se poate constata că doctrinele sunt un produs relativ firesc al schimbărilor societăţii şi gândirii moderne, care au generat variabile mutaţii în mersul istoric: contestarea valorilor tradiţionale şi înlocuirea lor cu individualismul, raţionalismul, accentuarea rolului factorilor social-materiali în viaţa oamenilor, încrederea în capacităţile girante ale statului în soluţionarea posibilelor surse de tensiune, convingerea că pe temelia unor forţe productive tot mai ample şi mai perfecţionate se poate clădi un întreg univers social. în acelaşi timp, alături de acest spirit optimist, încrezător.într-un progres general, ce poate fi introdus cu ajutoryj ştiinţei şi puterii (cu toate conotaţiile ei) ca în orice proces istoric au apărut şi interpretările pesimiste cu sursă în o serie de împliniri ale proiectului optimist, în disfuncţionalităţi ce scăpau puterii, în perpetuarea unor contradicţii pe care le-au cunoscut şi alte societăţi umane, generatoare de sărăcie, de dezechilibre, de nedreptăţi[3].
Industrialismul a dinamizat fără precedent structurile de producţie dar a generat o serie de clivaje între sat şi oraş, între industrie şi agricultură, între public şi privat, între

burghezie şi muncitorime, între clase şi naţiuni, între religie şi ateism. Idealul socialist s-a născut, cum bine scrie Garello, ca o mare petiţie în favoarea dreptăţii, ca o uriaşă revoltă contra exploatării, ca o speranţă că progresul poate fi rapid realizat în beneficiul tuturor; iar ca o replică la o lume a egoismului, a mulţimilor însingurate, solitare, cum scrie D. Riesman socialismul a propus înfrăţirea oamenilor, solidarizarea lor, care să le dea încredere în puterea lor colectivă.
Acestui proiect social de mare dimensiune nu putea să-i dea contur decât materializarea rolului ştiinţei în numele ideii că "nişte oameni înzestraţi cu raţiune pot descoperi legile ştiiţifice de organizare perfectă a unei societăţi şi printr-o ştiinţă socială pot elimina hazardul, tradiţia şi dezechilibrele din practica vieţii în societate[4] .
Pentru aceste motive, scrie Garello "socialismul a fascinat în mod firesc atât pe cei bogaţi cât şi pe cei săraci, atât pe intelectuali cât şi pe muncitorii manuali, atât pe religioşi cât şi pe agnostici. Fiecare şi-a căutat socialismul «său» şi 1-a găsit". Conducătorul şi doctrinarii socialismului au cultivat convigerea fiecărui individ, a fiecărei categorii sociale şi fiecărei naţiuni că sunt în armonie cu marea familie a socialismului, că sunt înfrăţiţi în raporturi care dau căldura acestei vieţi. Dacă a fi socialist înseamnă a fi în acelaşi timp contra mizeriei, contra nedreptăţii, pentru solidaritate, contra utilitarismului, pentru ştiinţă şi progres "este greu să nu te simţi, mai devreme sau mai târziu socialist".
Fiind un ideal construit pentru a fi pus în faţa unor realităţi concrete, socialismul trebuie să-şi pună problema modului în care se poate materializa, a soluţiilor pentru o schimbare atât de profundă a societăţii. Or, scrie Garello, din această clipă încep şi avatarurile socialismului, apar elemente care, din realitate se ridică împotriva lui, legităţi care îl

împing spre zona utopicului. De altfel este semnificativ faptul că primele construcţii teoretice ale idealului socialist s-au plasat în zona utopiei şi au îmbrăcat veşmintele filosofice sau literare. Termenul însuşi de socialism se instalează în limbajul ştiinţelor socio-umane abia în deceniul al patrulea al secolului trecut, deşi construcţii teoretice de acest tip se înregistrează, după unii autori, începând cu comunismul lui Platon.

Primul autor pe care istoria ideilor socialiste îl înregistrează ca pe un creator de model de organizare pe alte baze a vieţii social-politice este Th. Morus, care publica în 1516 celebra lui lucrare "Utopia". Ea face mai întâi un bilanţ al relelor societăţii timpului, în urma căruia ajunge la concluzia că sursa lor se află în relaţiile de proprietate. Trebuie deci imaginată o nouă societate, în care proprietatea este a tuturor, astfel încât toţi cetăţenii trebuie să deprindă o meserie şi să o practice unde cetatea are nevoie. Rezultatele muncii se împart pentru îndestularea tuturor, lucru de care are grijă comunitatea astfel ca nimeni să nu aibă grija pentru cele necesare traiului, Societatea nu are nevoie de bani căci toate bunurile sunt ale tuturor, inclusiv casele. între toţi cetăţenii domneşte cea mai deplină egalitate; pentru a se conduce, în funcţiile publice (administrarea cetăţii, întocmirea planurilor economice, evidenţa şi repartiţia bunurilor} cetăţenii aleg o adunare şi un principe .
'0 Cel ce a reluat aceste preocupări a fost călugărul dominican T. Campanella care, în 1602 a publicat "Cetatea Soarelui" în care idealul socializat este mai accentuat; toată viaţa membrilor societăţii se desfăşoară laolaltă; producţia, viaţa sexuală, educaţia, distribuirea bunurilor etc. Conducerea aparţine unui înalt demnitar, ales pentru că este cel mai înţelept din cetate, ajutat de trei funcţionari care conduc domeniile în care se realizează Puterea, Iubirea şi înţelepciunea.

Aceşti doi autori de proiecte socialiste sunt urmaţi de un şir de alţi plăsmuitori de modele sociale, fiecare adăugând caracteristici care dau imaginea unui tip migălos, până la detaliul nesemnificativ, de organizare şi conducere socială. Astfel Winstanley va adăuga ideea că societatea viitoare trebuie să instaureze adevărata libertate care domneşte acolo unde omul primeşte hrană şi toate cele necesare întreţinerii din partea societăţii. Mai apoi J. Meslier într-un "Testament" a cerut instaurarea comunităţii de avere, ca temelie a unei adevărate egalităţi între oameni; Morelly în "Codul naturii" (despre care se crede că ar aparţine lui Diderot) susţine că raţiunea dovedeşte cum natura se opune proprietăţii şi impune obligaţia ca în societate fiecare să muncească; abatele Mably va cere revenirea societăţii la stadiul de aur al unui comunism în care toţi oamenii sunt egali şi se conduc după legile naturii[6].
Până la revoluţia din Franţa din 1789, producţia de utopii a crescut constant: în secolul al XVI-lea au fost 7, în cel următor 24 de utopii iar în secolul al XVIII-lea 64 de lucrări din care 51 în Franţa. Ele au cuprins literatura filosofică, teatrul, romanul, poemele didactice, asumându-şi anumite funcţii pozitive. Aşa cum scrie Goulemot, utopiile au îndeplinit mai întâi o funcţie critică la adresa societăţii timpului lor, directă sau indirectă. Când Morus concepea societatea viitoare ca fiind organizată şi condusă raţional se putea deduce că societatea timpului era prost structurată.
în fond, utopiile fac dovada unei nelinişti a acelor vremuri fără dificultăţile pe care le întâmpina făurirea lumii moderne. "Fiecare dintre elementele descrierii sociale şi politice este un mijloc prin care societatea îşi poate suspenda finitudinea. în acest sens suspendarea proprietăţii private nu are alt sens decât de a evita jocul pasiunilor, al confruntărilor care conduc în mod necesar la distrugerea formelor politice şi sociale. Utopia se doreşte neutralizatoare pasiunilor: fie că

face exercitarea lor imposibilă, prin introducerea unei raţionalităţi absolute care conduc diversele acte ale vieţii sociale (viaţă economică, educaţie, căsătorie) fie că inventează o nouă natură umană cu populaţii care au un mod de viaţă, de comunicare, de educaţie cu totul diferit de lumea cunoscută şi în care oamenii se simt fraţi.
Ceea ce frapează la constructorii de utopii este faptul că păstrarea ordinii egalitare din societate se face cu ajutorul unei foarte clare şi riguroase organizări a puterii. Aceasta asigură tot ceea ce îi este necesar omului (existenţă materială, educaţie, fericire, organizare) dar îi cere

acestuia să se consacre în întregime cetăţii sale. Utopia refuză istoria şi de aceea se situează pe poziţia căutării unei naturi umane în timpurile începuturilor omenirii. J.M. Goulemot scrie că utopia nu se îndepărtează niciodată de perfecţiunea originilor ei. "întreg aparatul legilor sale, al reglementărilor, al economiei, al politicii exterioare sunt tot atâtea mijloace de menţinere a timpului în afara frontierelor sale. Reglementările ei sunt totdeauna rezultat al unor exigenţe general-umane, care îngăduie societăţii să intervină în toate sectoarele vieţii private, controlând-o cu rigoare, inclusiv în domeniul sexual (la Diderot dragostea se făcea în public, aceasta fiind forma cea mai puternică a controlului) .
Sub unghi ideologic, utopia doreşte o conciliere imposibilă între public şi privat, acordând statului rolul de a păstrajfperfecţiunea noii organizări. Faptul acesta este vizibil în concepţiile de tip comunist ale lui G. Babeuf, pentru care egalitatea dintre oameni într-o societate trebuie să fie deplină, exceptând vârsta şi sexul (inclusiv costumele şi locuinţele trebuiau să fie identice). De aceea proprietatea privată trebuie desfiinţată şi instituită proprietatea naţională gospodărită de către stat şi obligând pe fiecare să muncească. Banii şi comerţul vor fi interzise, asceza va caracteriza viaţa tuturor. Cei ce se vor opune vor fi declaraţi în-afara naţiunii şi privaţi

de orice fel de drepturi. Pentru a se instala un astfel de regim este necesară o revoluţie comunistă[8].
Babeuvismul este o ideologie care se exprimă în cadrul revoluţiei franceze, al cărui curs este judecat foarte aspru pentru că nu a realizat cu consecvenţă idealurile sub care a debutat, nu a răsturnat cu totul vechea societate. în acest sens el va fi punctul de plecare al unei gândiri socialiste relativ pestriţe la începutul secolului al XlX-lea. Cum bine scriu Ph. Braud şi F. Burdeau pentru mulţi socialişti se pune problema unui refuz mai clar al valorilor aristocraţiei şi burgheziei pentru că o serie de probleme grave cu care se confruntă societatea se datorau atât reminiscenţelor feudale cât şi răspândirii capitalismului "sălbatic", al liberei concurenţe,şi al maşinismului. Procesul de industrializare, în mod deosebit, a generat pe de o parte mase salariale tot mai ample supuse fluctuaţiilor economice şi deci unei situaţii precare iar pe de altă parte, o bună parte a burghezimii înspăimântată de şansa proletarizării[9] .
în numele urii faţă de maşină apar primele încercări de a o distruge. în 1831 şi 1934, în cadrul răscoalelor muncitoreşti, ţesătorii vor arunca maşinile în Rhone, marcând astfel tendinţa socialismului de a se opune industrializării care sărăceşte pe muncitori. O altă variantă de socialism vedea că se pot restabili vechile forme de producţie şi de organizare socială de genul breslelor în care proprietari şi muncitori să gospodărească economia şi politica împreună. Nu au lipsit încercările de a uni ideiile socialiste cu creştinismul, religia prezentată ca fiind dintotdeauna a săracilor la care se gândeau şi în numele cărora trebuiau să acţioneze, în acelaşi timp, muncitorii .
O aşezare a idealului socialist pe baze noi vor realiza cei trei reprezentanţi "clasici" ai utopismului: Sain Simon, Fourier şi Owen. Toţi trei sunt legaţi prin ideea că este posibilă construirea societăţii viitoare, dacă se introduc

reforme în societatea existentă, prin care să se înlăture relele ce se constată şi să pună în valoare câştigurile ei pozitive.
Pentru Saint Simon există o dialectică a dezvoltării istorice a societăţii de la stadiul teologic la cel metafizic şi apoi pozitiv, în care progresul este talonat de momentele de regres, dar cunoştinţele oamenilor le îngăduie să le depăşească. Datorită ştiinţei se poate dezvolta industria şi astfel în societate se răstoarnă ierarhiile pentru că rolul hotărâtor revine savanţilor şi "industrialilor", celor ce sunt legaţi de producţia industrială, patroni şi muncitori.
Prin reforme, societatea trebuie să înlocuiască guvernarea oamenilor prin administrarea

bunurilor, a producţiei de către savanţi şi industrialii cei mai pricepuţi, care să introducă organizarea şi conducerea ştiinţifică în beneficiul întregii colectivităţi, înlăturând anarhia şi mizeria. Societatea viitoare va fi o societate a muncii, care va acorda întreaga atenţie producătorilor, ceea ce va face ca şi politica să aibă o bază ştiinţifică. Saint Simon cerea emblematic: "La o parte Alexandru pentru a face loc lui Arhimede".
Influenţa lui Saint Simon în epocă se leagă de amplificarea filosofiei industrialismului (printre adepţii lui înregistrându-se bancheri şi industriaşi) şi a viitoarelor teze tehnocratice. Doar unii dintre ei vor critica proprietatea privata şi se vor manifesta ca purtători de cuvânt ai prolsiarisHiului.
#0 -concepţie mai închegată despre viaţa socială a elaborat Ch. Fourier, care a considerat dezvoltarea istorică în dependenţă de caracteristicile umane. Ea se defineşte prin trei grupuri de pasiuni din al căror conflicte au loc progresul înregistrat^ de cek patru vârste ale omenirii asemănătoare fazelor vieţii omului. La vremea sa, societatea intra în zona civilizaţiei dar cu numeroase contradicţii, cu sursa în relaţia dintre individ şi colectivitate. Nici suveranitatea naţională nici votul universal, nici republica nu sunt soluţii la gravele

probleme ale societăţii şi mai ales la mizeria poporului.
Soluţia propusă de Fourier constă în structurarea societăţii pe principul asociaţiei: în producţie, în organizare şi conducere politică. Asociaţia sau falansterul trebuie să refacă echilibrul dintre sectoarele de producţie pe care 1-a distrus industrialismul, grupând 1600 de persoane, în care se realizează toate funcţiile sociale şi se împacă toate marile categorii de pasiuni. Fiecare ins participă la toate tipurile de activităţi pentru a depăşi specializarea care frustrează omul. Fiind o viaţă comunitară ea trebuie să gospodărească riguros timpul fiecăruia. Aici vor dispare antagonismele de clasă, fiindcă între oameni se vor naşte relaţii de prietenie, datorată aceleiaşi educaţii, participării tuturor la muncă, dezvoltarea întrecerii între oameni, în a da cât mai mult societăţii, desfiinţării salariului, etc.
Importante servicii sociale vor prelua sarcinile familiei care se va menţine numai pentru cei care au înclinaţie spre ea.
Un adept a lui Fourier, Victor Consideraut a încercat să pună în practică un falanster dar a eşuat. Lucrurile s-au întâmplat la fel în S.U.A., Rusia şi chiar în România, cu falansterul lui Th. Diamant de la Scăieni.
în linii mari, aceleaşi idei sunt suţinute de către R. Owen în Anglia. Apreciind procesul de industrializare, el a arătat că este însoţit şi de dezechilibre care îi afectează mai ales pe muncitori, care au şi ei dreptul de. a-şi dezvolta personalitatea.
Originală este ideea că pentru realizarea unei societăţi, pentru introducerea unei legislaţii reformatoare şi protectoare este necesar rolul statului, al puterilor publice. în acelaşi timp, realizarea unui nou echilibru social impune întemeierea unui sistem corporativ, al unor unităţi de producţie industrial-agrare, din care va dispare proprietatea privată, consumul va fi legat de producţie. Cercetătorii ideilor sale remarcă

amestecul de filantropism şi de utopism, care i-a dus şi lui încercările de a-şi pune în practică ideile, la faliment.
în epocă, ideiile socialiste au fost susţinute şi din alte perspective. Astfel, mişcarea chartistă din Anglia s-a preocupat, într-un spirit mai realist, de includerea muncitorilor în jocul politic prin acordarea votului universal, prin pătrunderea muncitorilor în parlament şi adoptarea unor legi care să le îmbunătăţească viaţa. în aceiaşi ani PJ. Proudhon a întreprins o critică a proprietăţii private, nedreaptă, pentru că duce la furtul muncii muncitorilor şi la stagnarea producţiei. Statul este un fenomen periculos, un mijloc de opresiune, într-o contradicţie de neîmpăcat cu libertatea omului. Societatea viitoare trebuie să fie dreaptă şi pentru aceasta

egalitară. De aceea va trebui să suprime proprietatea privată şi moştenirea şi să treacă la o organizare bazată pe mutualitate. Instrumentul înfăptuirii noii societăţi este clasa muncitoare care trebuie educată pentru a se revolta împotriva statului. Până la revoltă el nu trebuie să participe la activitatea statului burghez pentru a-şi putea păstra identitatea de sine[1'].
Uitat o vreme, datorită criticilor marxiste, el este reluat azi de către o parte a stângii pentru încrederea în mase, pentru un anume sentimentalism şi romantism[12].
Imperfecţiunile societăţii liberale au fost puse în evidenţă .şi de către alţi gânditori. Astfel, Louis Blanc constata, că libertatea înseamnă putere iar aceasta aparţine întreprinzătorilor; muncitorii sunt exploataţi de către capitalişti iar viaţa lor este la discreţia acestora; legile sunt abstracte şi nu-i apără în nici o situaţie. Este necesară intervenţia statului care trebuie să garanteze muncitorilor câştigarea mijloacelor de trai şi libertatea. Dar pentru aceasta statul trebuie să devină instrumentul puterii poporului şi prin legile pe care le va adopta să permită protecţia socială şi crearea atelierelor sociale ca grupuri de producţie în care

muncitorii se conduc singuri.
Mai radical în opinii a fost A. Blanqui. El cerea transformarea revoluţionară a societăţii, construirea unui comunism care să se bazeze pe proprietatea comună asupra tuturor bunurilor, pe introducerea salariului egal, sub conducerea unui grup de revoluţionari, care să mobilizeze masele la insurecţie. Aceste idei au fost continuate de T. Dezamy care milita pentru organizarea revoluţionarilor în societăţi secrete care să răstoarne, puterea de stat şi să instaureze dictatura poporului[13].
Doctrina socialistă este elaborată în articulaţiile ei majore de către K. Marx şi F. Engels. Marxismul s-a construit în legătură cu utilizarea dialecticii ca metodă de cunoaştere şi interpretare a naturii societăţii şi gândirii, aşa cum fusese elaborată de către Hegel, precum şi cu un efort de a ţine seama de cunoştinţele ştiinţifice ale timpului. Marxismul manifestă un spirit pozitiv în descoperirea preceptelor determinismului, pe care le aplică în înţelegerea societăţii.
Având preocupări multiple (filosofice, sociologice, politice) marxismul; încadrează explicaţia vieţii sociale şi a istoriei într-o viziune amplă, mai greu de sintetizat în câteva rânduri; de aceea cu acest prilej se cere determinată concepţia lui politică şi modul în care a restructurat idealul socialist al timpului pe,care îl consideră utopic. Un socialism poate fi întemeiat teoretic şi realizat practic dacă se ţine seama de legile progresului istoric şi de felul în care acţiunea lor poate fi utilizată de către oameni în realizarea scopurilor lor[14] .
în acest sens, marxismul reia linia de gândire materialistă a iluminismului francez şi a gândirii lui Feurbach pentru a susţine rolul hotărâtor al modului de producţie în evoluţia unei societăţi, generator al unei anumite structuri sociale, al unor clase. Momentul cheie al interpretării structurilor sociale clasiale îl constituie considerarea

raporturilor de proprietate asupra mijloacelor de producţie care îi împarte pe membrii societăţii în două clase fundamentale, opuse şi deci în luptă, într-o anumită formaţiune socială. Proprietatea generează aspectele specifice ale tuturor celorlalte relaţii din societate: familie, organizare şi conducere politică, educaţie, etc. Orice clasă care domină într-un mod de producţie desemnat istoriceşte tinde să domine ansamblul societăţii, fapt pentru care doreşte să conducă statul, instituţia menită să apere cu instrumentele puterii politice o anumită construcţie socială. Punerea în acord a raporturilor din cadrul modului de producţie (baza societăţii) cu cele din viaţa de stat (suprastructurile ei) se poate face paşnic dacă cele dintâi se descompun lent sau revoluţionar dacă suprastructurile doresc să menţină raporturile existente şi generalizate într-o etapă istorică anterioară. Astfel, burghezia a dezvoltat modul de producţie capitalist în cadrul societăţii feudale; când a fost suficient de maturizată, burghezia

a declanşat revoluţiile ei pentru a cuceri puterea politică şi a orienta întreaga societate, cu toate laturile ei, conform valorilor proprii. Fiecare mod de producţie este superior celui anterior pentru că înseamnă creşterea forţelor de producţie, mai buna organizare şi conducere politică, antrenarea unor mase umane tot mai largi la iniţiativa istorică.
^Dar, burghezia a ridicat exploatarea al nivele fără precedent, astfel că şi puterea ei politică este deplină. în plus, proletariatul pe care ea 1-a adus în istorie, prin condiţia lui generală, exprimă însăşi esenţa exploatării ca relaţie umană. De aceea mişcarea proletară va trebui să revoluţioneze mai întâi statul burghez, să instaureze dictatura clasei muncitoare şi apoi să treacă la instaurarea proprietăţii societăţii asupra principalelor ei mijloace de producţie. Rolul de a organiza şi conduce această mişcare revine partidului politic organizat după principii riguroase, acţionând ca o avangardă pentru a

atrage la acţiunea istorică şi alte clase sociale.
întrucât transformările social-politice vor fi foarte profunde va fi necesară o perioadă de trecere la noua societate în care accentul va fi pus pe socializarea diverselor laturi ale vieţii oamenilor; de aici numele de socialism dat primei trepte a adevăratei societăţi viitoare, comunismul. Proprietatea comună în economie va conferi oamenilor o deplină egalitate socială şi deci va genera interese comune, de sporire continuă a proprietăţii, de dezvoltare a ştiinţei, de autoorganizare în plan politic; de altfel politica se va transforma profund prin dispariţia claselor sociale şi a statului, devenind o activitate de planificare a tot ceea ce se întâmplă în societate[15].
Marxismul a avut numeroşi adepţi, între care Lenin în Rusia, care i-a şi aplicat tezele fundamentale adăugându-i altele noi. în plus, el 1-a dogmatizat în cadrul Internaţionalei Comuniste, înfiinţată în 1919, iar experienţele tragice pe care le-a generat în Rusia şi apoi, după războiul al doilea şi în alte ţări au determinat pe mulţi analişti să considere că doctrina pusă în practică nu poate genera decât totalitarism[16]. Este adevărat însă faptul că lectura marxistă a capitalismului, unele dimensiuni ale filosofiei materialiste şi dialectice au influenţat spiritualitatea secolului nostru; de asemenea, nu este de ignorat prezenţa marxismului în dialogul de idei contemporane şi în mişcarea politică practică (atât în fostele ţării socialiste cât şi în ţările în curs de dezvoltare.
"Presiunea" asupra marxismului a exercitat-o viaţa însăşi. Realităţile social-politice nu au evoluat aşa cum preconizase Marx în secolul al XlX-lea, capitalismul n-a mers din rău în mai rău, revoluţia nu s-a dovedit a fi singura cale de progres istoric. Dar idealul socialist nu a dispărut datorită acestor presiuni. El a fost promovat de personalităţi şi partide politice, mai ales din ţările Europei de vest şi a cunoscut o importantă evoluţie până în zilele

noastre. El a propus o altă interpretare a datelor societăţii contemporane, a descoperit alte legităţi ale procesului istoric şi în consecinţă a putut propune alte scenarii ale evoluţiei social-politice[1] .
Teza fundamentală a acestor orientări este aceea că se poate promova idealul socialist de egalitate respectând libertatea oamenilor şi cadrele politice democratice pe care le-a dezvoltat societatea contemporană. J. Jaures, L. Blum, J. Guesde, F. Lassale, K. Liebknecht, A. Bebel, partidele social-democrate pe care le întemeiază ei la sfârşitul secolului trecut, vor însemna o orientare distinctă a socialismului.
Un argument în susţinerea acestui ideal este considerarea omului ca factor activ al istoriei, care poate orienta acţiunea diverselor ei forţe, poarte introduce reforme care să corecteze relele sociale. Nu este neapărat necesară lupta de clasă, chiar dacă pot exista numeroase clivaje sociale. Economia poate fi organizată, clasa muncitoare poate face presiuni asupra

statului şi printr-o bună organizare, folosind cadrele instituţionale şi legale, poate cuceri puterea politică. Revoluţia nu este inevitabilă, dar proletariatul trebuie format, educat pentru a-şi impune, prin partidul său, obiectivele.
Astfel de partide social-democrate au şi apărut în Franţa în 1879, în Germania în 1875, în Anglia 1888, în România 4893 etc. Odată cu crearea Cominternului, aceste partid! şi^au pus distinct problema socialismului şi în 1923 la Hamburg au pus bazele unei Intrenaţionale Muncitoreşti Socialiste care a activat până în 1939.
După cel de-al doilea război, în 1945, ele au creat un Birou de informare şi contact socialist, care în anul următor a devenit Comitet iar în 1951 la 30 iunie, la Frankfurt pe Main au înfiinţat Intenaţionala Socialistă. în numeroase prilejuri (iunie 1962 "Declaraţia de la Oslo", 1959 Programul de la Bad Godesberg al social-democraţiei germane, în lucrările lui

Ch. Crosland şi Ch Taylor) s-au dezvoltat concepţiile despre transformările lumii contemporane şi despre obiectivele care trebuie să şi le asume social-democraţia[18].
Ideologia sa porneşte de la constatarea caracterului schimbat al capitalismului faţă de secolul al XlX-lea, care impune renunţarea la interpretarea dată lui de către marxism. Astfel, proprietatea nu mai este cheia imaginii depline asupra societăţii ceea ce înseamnă că nu raporturile de clasă determină configuraţia politică a unei ţări. Mai expresive sunt modalităţile de realizare a echităţii sociale şi politice (în locul unei tentaţii egalizatoare) precum şi a multiplicării şanselor fiecărui cetăţean de a participa la activităţile economice, culturale, politice.
Social-democraţia constată că aceşti parametri nu sunt realizaţi într-o măsură suficientă pentru că există clivaje sociale, există o dominaţie a puterii economice asupra celorlalte sectoare, există fenomene de înstrăinare şi importante grupuri sociale defavorizate. Dar, respectând legalitatea şi alegerile libere, social-democraţia poate, renunţând la ideea mişcării revoluţionare şi la teza dictaturii proletariatului, să instaureze domnia unor legi echitabile, socializarea prin naţionalizare a mijloacelor de producţie, care se dovedesc necesare societăţii, punerea în lucru a unor programe de protecţie şi de asistenţă socială, pentru că trebuie corectate nedreptăţile pe care le creează viaţa, cu ajutorul unui stat pus la dispoziţia cetăţenilor săi[1] .
De fapt, cum arată Braud şi Burdeau, democraţia socială se află în faţa unei dileme: cum este posibilă construcţia socialismului dacă masele nu sunt dornice să facă acest lucru? Este de conceput o ruptură faţă de capitalism dacă odată ajunsă la putere social-democraţia nu-i schimbă datele fundamentale? Poarte fi deci împăcată respectarea scrupuloasă a principiilor democraţiei şi în acelaşi timp înlăturarea caracteristicilor societăţii date? ° M. Rocard arată

că preocuparea pentru democraţie cuprinde grupuri sociale tot mai largi, care doresc lărgirea libertăţilor şi drepturilor cetăţenilor, astfel că treptat se pot dezvolta şi politicile de lărgire şi adâncire a echităţii[21].
Realizarea unor obiective socialiste devine posibilă numai printr-o intensă activitate de construire a unei culturi politice a maselor care, în timp, vor manifesta înţelegerea preceptelor lor. în realitate, cultura politică a evoluat atât în Franţa, Germania, Anglia cât şi în alte ţări vest-europene spre o cultură politică. conservatoare, de centru, centru-dreapta care a adus în 1993 în Franţa coaliţia de forţe conservatoare; în Italia la fel în 1994, urmând "exemplul" mai vechi, al Angliei şi Germaniei.
Semnificativ este faptul că în Franţa Fr. Mitterand a fost promotorul unui program de guvernare comun cu comuniştii prin care afirma nevoia unor naţionalizări masive, a unui program de stânga inspirat de o lectură cu reminiscenţe marxiste a societăţii franceze. Ajuns în fruntea statului francez a promovat măsuri de relansare a consumului, de descentralizare, de

reformă a sistemului juridic.
Apoi, treptat a adoptat măsuri mai concrete, s-a raportat la probleme specifice, fără a mai recurge la interpretări teoretice de tip socialist, pentru că la alegerile din 1983, să. renunţe la ideea naţionalizărilor, să susţină rolul iniţiativei private în locul planificării al dezvoltării sectoarelor care creează bogăţiile, al monedei naţionale.
Conceptul central pe care îl lansează social-democraţia este acela de socialism democratic, opus cehii totalitar, realizat în ţările Europei de est şi Asiei, construit prin democratizarea socială a societăţii, prin introducerea egalităţii - echităţii în diverse domenii ale vieţii sociale, prin respectul pentru libertate şi democraţie, opus dictaturii vreunei clase. Trebuie extinse măsurile prin care societatea,
în ansamblul ei, controlează producţia, consumul, serviciile, participă la realizarea valorilor materiale şi spirituale. Schema explicativă a marxismului şi-a pierdut valoarea pentru că societatea se află într-un stadiu nou nebănuit în
secolul trecut.
Aşa de exemplu S.P.D. a cunoscut în evoluţia postbelică trei faze distincte în politica lui economică. într-o primă fază a propus naţionalizarea industriilor de bază, controlul preţurilor şi introducerea planificării. în 1953 K. Schiller lansează lozinca după care concurenţa să fie manifestată pe cât posibil iar planificarea cât este necesar, care va marca întoarcerea partidului spre neoliberalism[22].
Ilustrat de reprezentanţii Şcolii de la Fribourg, neoliberalismul se manifestă împotriva planificării, pentru stimularea concurenţei, îngrădirea acţiunii cartelurilor şi încadrarea dezvoltării economice într-o viziune socială mai largă. Se adaugă faptul că partidul, deşi se mai consideră de masă îşi creează structuri moderne şi un grup de reflexie alcătuit din intelectuali de elită. în acest context, K. Schiller dovedeşte posibila concordanţă între obiectivele socialiste şi economia de piaţă. Mai apoi în programul de la Bad Godesberg se va arăta că socialismul democratic se bazează în Europa pe o etică creştină, pe principiile umanismului şi ale filosofiei clasice; sistemul economic are la bază jocul liber al economiei de piaţă; intervenţia statului este necesară dar trebuie îndreptată doar spre monedă, credit, drepturi de vamă. Statul trebuie să fie deasupra intereselor private, să se apere de tendinţele unor grupuri de a-1 acapara, stimulând pluralismul. Rolul întreprinderilor mari, publice este de a împiedica dominaţia privată asupra unui sector
economic.
Aderarea la principiile Şcolii de la Fribourg 1-a determinat pe L. Erhard să declare ironic: Este un amestec de socialism şi erhardism. Dar, faţă de C.D.U., S.P.D. a cerut

ca din trei în trei ani să se publice schiţe de prognoză asupra evoluţiei economice, ca un soi de planificare în interesul întregii societăţi. O "politică structurală, dinamică şi de progres" nu înseamnă o planificare, dar impune o corelare a guvernului, patronatului şi sindicatelor, o organizare a concurenţei la scară europeană.
Explicând schimbarea de program, H. Wehner arăta că S.P.D. a trebuit să răspundă unor acuzaţii care i se aduceau: că este anticlerical, că este adeptul naţionalizărilor, colectivizării, împotriva proprietăţii, că este un precursor al comunismului şi deci pune pe plan secund cerinţele naţionale. Ca urmare, Grundsatzprogramm din 1959 declară că S.P.D. nu renunţă la idealul socialist, înţeles ca un protest contra oricărei alienări a libertăţii oamenilor de către semenii lor şi va lupta mereu pentru justiţie între oameni. Sunt schimbate numai mijloacele folosite în atigerea acestor scopuri. De aceea el nu este purtătorul unei Weltanschauung care să nu respecte religiile şi confesiunile, rolul lor şi independenţa lor. S.P.D. recunoaşte importanţa lor pentru stat şi se declară gata să colaboreze cu ele.
în ce priveşte problema colectivizării, programul nu o respinge de plano dar formulează două

observaţii: în opoziţie cu comuniştii, care o consideră calea exclusivă de asigurare a creşterii economice şi deci cer tuturor să se supună acestui pretins dşstin istoric (libertatea de a te supune), S.P.D. susţin* că puterea economică fiind centrală pentru orice societate numai atunci când alte mijloace sănătoase nu o asigură trebuie recurs la naţionalizare.
Social-democraţia nu mai apare ca purtătoare de cuvânt a intereselor clasei muncitoare, ci a păturilor sociale largi, care trăiesc în societatea de consum pe structuri pluraliste în toate domeniile, pe lupta contra extremismelor de dreapta. Este semnificativ în acest sens modul în care Ch. Crosland, în lucrarea lui, defineşte idealul socialist ca dorinţă

de a construi o societate în care proprietatea este mixtă, diversificată, difuză, eterogenă cu statul, cu întreprinderi naţionalizate, cooperative, sindicate, instituţii financiare guvernamentale, fonduri sociale fundaţii, milioane de patrimonii private, cu o fiscalitate care să limiteze profiturile şi dividendele; este o societate mai egalitară, în venituri şi în educaţie. Libertatea şi justiţia trebuie să-i îngăduie fiecărui cetăţean să participe "pe picior de egalitate" la organizarea societăţii.
Peste tot unde a ajuns la putere social-democraţia nu a răsturnat logica capitalismului dar a schimbat ordinea socială în favoarea lucrătorilor, a organizaţiilor lor, partide sau sindicate, încercând, după expresia lui J. Delors, un dublu compromis, între Stat şi piaţă şi între muncă şi capital.
în felul acesta social-democraţia actuală reia o dimensiune umanistă a proiectului ei social, frecvent invocată de gânditorii ei în etapa interbelică. Fr. Châtelet arată că o serie de voci, cum a fost a lui Bernstein, care cerea construirea unui socialism etic, a lui H. de Man, care considera că materialismul viciază însăşi ideea luptei de clasă care vrea să elibereze omenirea nu poate acţiona în numele unor interese particulare ci trebuie să militeze pentru valori validate de omenire, a lui J. Jautfis care credea că numai socialismul va da declaraţiile drepturilor omului sensul ei şi va realiza dreptul uman, toţi laolaltă au dorit să se desprindă de litera marxismului, să caute un echilibru raţional între individ şi colectivitate pe care democraţia liberală nu 1-a putut realiza[2] . H. de Man scria că ideea socialistă nu este un monopol al proletariatului pentru că ea se sprijină pe justificări morale universale şi defineşte un scop: o tendinţă a voinţei către o ordine socială echilibrată. Revendicările lui sunt juste pentru că el judeca instituţiile şi relaţiile sociale după un criteriu moral de valabilitate universală; de aceea

convingerea socialistă presupune o hotărâre de conştiinţă iar la rândul ei acesta este la baza unui altruism, a unei generozităţi care trebuie eliberată pentru.a fi motorul istoriei.
Este adevărat că de Man propune un stat autoritar şi intervenţionist dar era adeptul economiei mixte, al unei planificări care să nu socializeze mijloacele de producţie. El propunea partidului social democrat să depăşească mistica marxistă a revoluţiei şi să renunţe la a se numi partid de clasă, pentru că este un partid popular, adept al guvernării democratice şi majoritare, un partid constituţional de ordine şi autoritate, un partid naţional. Democraţia socială - cum arată Bergouniou şi Manin - este caracterizată de ideea reformării progresive a societăţii astfel că prin o serie- de măsuri (naţionalizări selective, planificare indicativă, economia mixtă, reforma întreprinderii) să realizeze reducerea inegalităţilor, creşterea generală a nivelului de viaţă al oamenilor muncii[24].
Acestor obiective le-a fost subordonată ideea cogestiunii întreprinderilor, prin participarea muncitorilor şi a altor salariaţi, precum şi a consolidării sectorului public, continuând ideile Statului bunăstării. Dar, procesele de integrare europeană, criticile la care a fost supusă intervenţia statului (impozite demobilizatoare pentru iniţiativa privată, birocraţie masivă şi în mare măsură "represivă", caracterul contra-productiv al măsurilor de protejare a şomerilor) au

limijpt 'posibilităţile de, acţiune ale partidelor social -democratice aflate la guvernare.
Unii autori au pledat pentru ca societatea să fie astfel structurată încât să valorifice acţiunea autonomă a oamenilor.
Castoriadis critica marxismul pentru ignorarea rolului imaginarului în instituirea unei societăţi, a social-istoricului ca şi colectiv anonim, uman-impersonal cu structuri date şi cu structuri ce structurează, care trebuie să dea termen de manifestare Autogestiunii muncitorilor în locurile de

producţie ar fi o asemenea soluţie .
După 1968 ideea autogestiunii a devenit şi autoorganizarea multiplelor minorităţi culturale pentru a putea exprima bogăţia viului. De aici ideea descentralizării organizării teritoriului, stimularea fenomenului asociativ, a educaţie permanente şi multilaterale dorită de fiecare individ (Ivan IUich)[26].
Asemenea dezbateri teoretice în care sunt astăzi angajaţi reprezentanţii social-democraţiei marchează două direcţii de preocupări, explicabile prin faptul că, pe de o parte, idealul socialist este cultivat de intelectuali şi de partide social-democrate care nu participă direct la guvernare şi deci se pot manifesta într-un sens speculativ, teoretizant revendicativ, pe de altă parte, este "pus în lucru" de partide şi lideri aflaţi în exerciţiul guvernării, mai ataşaţi, ca urmare de un spirit pragmatic, de un anume realism. Exemplul P.S.F. este din acest unghi expresiv dar el nu este singular.
Astfel, Partidul Socialist din Belgia şi-a stabilit un program în care se arată că el nu doreşte să promită nimic din ceea ce nu poate realiza. "Socialiştii - se scrie în program -nu visează numai la o societate justă şi egalitară, bazată pe respectul reciproc, la care să participe toţi cetăţenii liberi, solidari ci vor să o şi contruiască: o democraţie pe calea progresului, bazată pe promovarea bărbaţilor şi femeilor, în soluţionarea unor probleme cotidiene: angajarea în muncă, educaţia, codul de viaţjă, justiţia socială, securitatea şi toleranţă, încrederea în instituţiile societăţii.
în actul guvernării, partidul este preocupat de acele măsuri care riot reabilita valoarea muncii pentru fiecare, considerată a> componentă a calităţii vieţii, întărind democraiţia economică, stăpânirea fenomenelor de reflexibilitate economică, sănătatea, securitatea şi respectul persoanei angajate în muncă. Ţinând seama de specificul
organizam
derale a statului, partidul socialist doreşte

regionalizarea politicilor de absorţie a şomajului, de întărire a eficienţei măsurilor creatoare de locuri de muncă, în special a investiţiilor, de punere în lucru a unui program de reinserţie profesională prin colaborearea guvernului, întreprinderilor şi sindicatelor, atrăgând reţeaua instituţiilor de asistenţă socială.
Este preconizat un parteneriat activ între şcoli, viaţa asociativă, puterile publice locale şi regionale, intreprinderi pentru a cunoaşte probleme psiho-sociale de formare şi utilizare a forţei de muncă.
Pentru a consolida viaţa economică democratică se vor accentua drepturile colective ale lucrătorilor (care trebuie informaţi asupra stării întreprinderii, ajutaţi să-şi consolideze structurile sindicale). Statul nu poate inteveni în procesele de reconversie a industriei, contractele de muncă fiind de competenţa partenerilor sociali, dar poate asigura un respect al muncii fiecăruia.
Principiul egalităţii de şanse va avea prioritate în domeniul învăţământului unde, eşecul şcolar datorat condiţiilor sociale şi marginalizării va trebui îngrădit, şcoala nefavorizând pe unii faţă de alţii dintr-un imperativ moral. Şcoala trebuie să fje o instituţie publică deschisă tuturor,

preocupată nu numai de a forma profesional tineretul ci şi de a-1 educa în spiritul respectului pentru celălalt, al diferenţelor, al toleranţei şi al dialogului indispensabil unei societăţi democratice şi civilizate.
i "Proiectul socialist este un proiect de educaţie globală, accesibilă tuturor, fără nici un fel de discriminare de sex, rasă sau origine socială", realizată într-un sistem pluralist de şcoli dar în care să fie susţindţ: învăţământul oficial; fără a crea concurenţe sterile, daij utilizând eu eficienţă mijloacele de care dispune societatea.
La baza întegii vieţi sociale va sta un c bazat pe principiul solidarităţii (între sănătc între tineri şi bătrâni, între sexe, rase şi naţion
mtract social, şi şi bolnavi, ilităţi) capabil

să pună în lucru instituţii eficiente, în măsură să asigure perenitatea societăţii şi adaptarea ei la noile sfidări. Socialiştii urmăresc restaurarea conştiinţei şi a încrederii în contractul social de solidaritate.
întregul program, propus pentru alegerile legislative din 1991, este expresia preocupărilor partidului socialist de a da răspunsul său la problemele economico-sociale ale Belgiei, în contextul consolidării pe de o parte, al integrării europene, pe de altă parte[27].
în România mişcarea social-democrată s-a dezvoltat cu sinuozităţi, după 1893 până în 1921, urmând linia generală, europeană a evoluţiei acestui tip de partide. Abia după scindarea ei în 1921, când s-a constituit partidul comunist afiliat la Comintern, militanţii social-democraţiei au constituit Federaţia partidelor socialiste din România, la al cărui prim Congres Şerban Voinea a prezentat un program de acţiune în care se arată că România va ajunge la socialism după ce acesta va fi înfăptuit în ţările apusene dezvoltate, de unde se aşteaptă influenţarea şi mobilizarea proceselor noastre de viaţă. Pentru aceasta proletariatul trebuie organizat şi educat pentru a-şi asuma rolul de transformare socialistă a ţării. Până atunci acest partid îşi propune să promoveze drepturile şi libertăţile individuale, un sistem politic democratic descentralizat în care statul să introducă măsuri fiscale echilibrate, politici cu caracter social. După 1927 când se transformă în Partidul Social Democrat accentuează obiectivele democratice ale programelor sale, orientarea sa antiliberală, intrând în alianţe politice capabile să promoveze interesele muncitorilor şi ţăranilor, să asigure "suveranitatea poporului" şi deci instaurarea republicii.
în perioada interbelică au acţionat în numele social-democraţiei şi alte grupări politice (Partidul Socialist Unitar, Partidul Socialist) dar încercările de a realiza o unitate de

program şi acţiune nu au fost eficiente .
în perioada războiului, P.S.D. a acţionat împotriva pactului Ribbentrop - Molotov şi a cedării unei părţi din ţară, împotriva fascismului. A cunoscut o evoluţie spre stânga tot mai accentuată iar în 1948 a fost cuprins în mişcarea comunistă. După 1989 mai multe formaţiuni politice se declară a fi purtătoare ale mesajului social-democrat. Atât P.D.(F.S.N.) cât şi P.D.S.R. au ca siglă trandafirul, simbolul mişcării social-democrate internaţionale. Dar dată fiind marea problemă pe care o ridică tradiţia în România, este greu de apreciat în ce măsură fiecare formaţiune social-democrată este cu adevărat purtătoarea idealului politic al acestei mişcări.
<*, -.

Bibliografie şi note

1. J. Garello, *Iluziile socialismului,* Agora, Chişinău, 1993.
2. D.G. Lavroff, *Histoire des idees politiques,* Editura Dalloz, 1991, pp.64-116.

3. Spre deosebire de A. Carpinschi noi nu considerăm social-democraţia "o alternativă reformistă a mişcării socialiste" ci o direcţie distinctă de evoluţie a unei gândiri cu originalitate; mai degrabă socialismul revoluţionar apare ca o alternativă la întreaga evoluţie a societăţii moderne, democratice. A. Carpinschi, *op. cit.,* pg. 139.
4. J. Garello, *op. cit.,* pg.9.
5. Th. Morus, *Utopia,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1958.
6. S.B. Kan, *Istoria ideilor socialiste,* Ed. politică, Bucureşti, 1964.
»
7. J.M. troulemot, *La politique revee,* în *Nouvelle histoire...,* dir. Ory, pg.66.
8. S.B. Kan, *op. cit.,* pp.63-73.
9. Ph. Braud, Fr. Burdeau, *op. cit,* pp. 127-132.
10. A le Bras - Chopard arată că termenul de socialism a fost lansat în 1833 de către Pierre Leroux pentru a-i determina pe cei ce voiau o reformă socială, în numele egalităţii.
A se vedea studiul său *"Les premiers socialistes"* în voi. *Nouvelle histoire...,* dir. P. Ory, pg.246.
//. P. Ansart, Proudhon, *Textes et debats, Livre de poche,* Paris, 1984. , .
12. D.G. Lavroft, *op. cit.,* pg.72.
13. Dominique Desanti, *Les Socialistes de 1'utopie,* Ed. Payot, Paris, 1970.
14. G. Bourgin, P. Rimbert, *Le socialisme,* P.U.F., Paris, 1986, subliniază rolul lui Marx în elaborarea

marxismului.
15. în România lucrările lui Marx şi Engels au fost publicate de-a lungul a peste două decenii în seria *Opere,* Ed. Politică, Bucureşti.
16. Kurt Mandelbaum, *Sozialdemocartie und Leninismus,* Rotbuch Verlag, Berlin, 1974.
17. Hans Mommsen (Hrsg), *Sozialdemocratie Zwischen Klassknberwegung und Volkspartie,* Fischer Verlag Frankfurt am Main, 1974.
18. A. Cioabă, *Tendinţe în evoluţia ideologică postbelică a partidelor social-democrate şi socialiste,* în voi. *Confruntări în gândirea politică contemporană,* Editura Politică, Bucureşti, 1982.
- *19.* W. Brandt, Br. Kreisky, O. Palme, *La social-democratie etl'avenir,* Edition Gallimard, Paris, 1976.
20. Ph. Braud, Fr. Burdeau, *op. cit.,* pg.440.
21. M. Rocard, P. Reface, *Manifeste du P. Soicialiste uni fie,* tema-edition, Paris, 1972.
22. M. Arnold-Palussicre, *L'evolution de la pensee economique de la social-democratie allemande,* în *Revue d'Allemagne,* Nr.3, 1969.
Numărul este în întregime consacrat situaţiei S.P.D. şi evoluţiei gândirii socialiste germane.
23. Fr. Châtelet, E. Pisier, *op. cit.,* pg.136.
"«., *24.* A. Bergouniou, B. Manin, *La social-democratie ou 16 compromis,* P.U.F., Paris, 1979.
25. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la societe,* Ed. Seuil, Paris, 1975.
26. Ivan Illich, *La convivialite,* Ed. Seuil, Paris, 1973.
27. *Parti socialiste, Programe electorale, elections legislatives,* 1991, material de propagandă, (7.a, 7 editură).
28. Nicolae Jurca, *Social democraţia în România, 1918-1944,* Editura Herman, Sibiu, 1993.

CAPITOLUL VII
Anarhismul şi totalitarismul

Democraţia modernă a fost supusă (şi este şi astăzi) la numeroase încercări, principiile ei fiind deseori sfidate doctrinar, erodate de practici politice care i-au încălcat una sau alta dintre componente; dar a rămas o valoare politică centrală pentru o gândire inspirată de valorile umanismului, de convingerea că mulţimea de laturi contrarii ce se întâlnesc în viaţa oamenilor pot fi echilibrate, astfel ca societatea să reacţioneze ca un ansamblu în promovarea marilor valori ce definesc specia noastră: adevăr, bine, dreptate, libertate. Idealul democratic nu a încetat să anime spiritele generoase şi alimentându-se din variatele experienţe practice să se remodeleze el însuşi, să se nuanţeze, să se apropie de viaţa oamenilor într-un efort onest de a-i insufleţi în creaţia istorică.
Acest ideal democratic a fost însă supus din două direcţii nu numai unui atac teoretic demolator ci şi unor procese social-politice de anulare de dezrădăcinare a valorilor pe care el se întemeiază: dinspre considerarea individului ca exclusivă forţă a istoriei, împotriva tuturor câştigurilor sale ca fiinţă socială pe de o parte, dinspre ipostazierea societăţii şi sistemelor sale instituţionale ca unitate înglobantă pentru o masă nediferenţiată de indivizi, pe de altă parte. Ambele orientări au fost posibile numai în momentul în care societatea modernă a creat condiţii pentru ca individul şi societatea să fie termeni rupţi unul de altul, să se poată manifesta unul contra celuilalt.

Anarhismul - cum scrie P. Ory - conţine în sine o ambiguitate care provine din discursul programatic care îl susţine şi care face ca la Proudhon să aibă un sens pozitiv pe când la Bakunin sau Kropotkin să însemne o permanentă revoltă contra oricărei autorităţi, a Bisericii sau a Statului, făcând ca anarhismul să fie de "stânga" sau de "dreapta". La toate se adaugă influenţa pe care marxismul a lăsat-o în aprecierea vulgarizatoare a anarhismului, mai ales a acelei variante care a criticat viguros socialismul.
între primii teoreticieni ai anarhismului Brund şi Burdeau evocă pe pastorul englez W. Godwin. Inspirat din Revoluţia franceză din 1879 el scrie o lucrare în care îşi exprimă convingerea că raţiunea oamenilor îi poate ajuta să instituie o socitate în care ea să guverneze, liberă de orice constrângeri interne sau externe. Aflată în individ, ea justifică respingerea a tot ce ea nu întemeiază: căsătorie, proprietate, drept, stat; indiferent de forma pe care o îmbracă ele sunt opresive dacă nu au o justificare raţională. Orice guvernământ este un râu pentru că înseamnă abdicarea de la propria noastră judecată şi conştiinţă şi deci trebuie distrus. De aici ideea tuturor anarhiştilor după care subiectivitatea umană trebuie lăsată liberă, necuprinsă de forme integratoare, de autorităţi cu caracter general.
în opinia lui Max Stirner, încadrat de obicei stângii hegeliene, numai Eul este suveran, dar pe seama vieţii lui s-au creat tot felul de norme şi instituţii în care el se înstrăinează şi care îi ştirbesc suveranitatea. De aceea el are dreptul la o revoltă generalizată în primul rând împotriva statului. Acesta se prezintă ca o instituţie sacrosantâ, statică, împiedicând omul să se realizeze liber, impunându-i limitarea eului şi propria sclavie, realizarea unui plan al său prin care insul este limitat, înşelat, supus[1].
Proudhon nu a avut o asemenea vigoare a anarhismului pentru că premisa gândirii sale a fost

recunoaşterea unor antinomii, a unor contradicţii în viaţa socială care ar trebui împăcate prin

acţiunea statului, prin intervenţia Justiţiei. Dar statul abdică de la această misiune şi neagă autonomia indivizilor, şterge deosebirile dintre comunităţile şi regiunile unei societăţi, impunând o uniformizare a comportamentelor, impunându-şi autoritar voinţa. Devenit birocratic, statul modern este în expansiune continuă stingând orice viaţă liberă.
"Funcţionarismul (...) împinge la un comunism de stat, la absorbţia oricărei vieţi locale şi individuale, în maşinismul administrativ, în distrugerea oricărei gândiri libere. El se opune prin atotputernicia lui dorinţei societăţii de a se autoguverna fapt şi mai explicabil din clipa în care Statul intră sub controlul capitalismului, cel care oprimă forţele colective ale muncii. De aceea - scrie Proudhon - "eu neg totul deopotrivă, colectiv, ideatic şi sintetic şi exploatarea omului 9e către om şi guvernarea omului de către om şi adorarea omului de către om"[2].
Aceeaşi ţintă va avea şi Bakunin pentru care statul. ieşit din mâna lui Dumnezeu este răspunzător de toate formele de opresiune pentru că este o abstracţie devoranta care zdrobeşte libertatea şi demnitatea celor mulţi; el demoralizează şi corupe chiar şi pe guvernanţi. De aceea el trebuie să dipară pentru a lăsa să înflorească ordinea naturală a relaţiilor dintre oameni. Visul lui Bakunin este costruirea unei federaţii universale de comunităţi mici, cele mai mici posibile, între care să nu existe nici o ierarhie. Adevăratul anarhism, crede el, este cel prin care "masele" îşi iau în propriile mâini destinul şi printr-o acţiune imediată resping capcanele organizării de stat. P. Ory evidenţiază astfel o a doua trăsătură a anarhismului, care crede în posibilitatea societăţii de a se reconstrui, după decapitarea statului, printr-o asociere voluntara şi mereu revocabilă a unor grupuri umane libere, a unor comune libere, regiuni

libere, până la o Unitate generală, eliberată de teama lui Dumnezeu. în toate acestea nici o urmă din democraţia parlamentară: nici o delegare de putere, nici o alegere (care este o mistificare) care înstrăinează şi dispreţuieşte drepturile minorităţilor[3].
Marea originalitate a acestei gândiri - scrie Ory - este de a dezvolta o critică a nedreptăţii sociale, a exploatării economice capitaliste care, contrar majorităţii sociafismelor, nu datorează nimic tradiţiilor revoluţionare. Este vorba de a trece de la oameni relativ "liberi şi egali în drept" la "oameni absolut liberi şi egali în fapt". Dacă un fir se reânoieşte, el este în amontele lui 1789, cu o parte a gândirii utopiste preindustriale.
Dar dacă anarhismul este convingător în aspectele critice ale doctrinei, în ce priveşte proiectul politic propus el este mai diversificat. Reconstrucţiei unei societăţi pluraliste în formulă federală i-au urmat, pe baza unui pact imaginat de Proudhon variante mai radicale, între care şi-au găsit locul şi atentatul ca instrument de suprimare a răului din politică şi mişcarea sindicală şi chiar cea artistică (în care de altfel s-a forjat limpede ideea anarhismului)[4].
Sindicalismul anarhic a debutat cu o puternică critică la adresa capitalismului (a caracterului liberalist al economiei şi al relaţiilor de exploatare şi dominaţie de clasă). Considerând că expresia acestor raporturi o constitue organizarea şi acţiunea statului, anarho-sindicalismul cere muncitorilor să nu colaboreze în nici un fel cu statul burghez ci să lupte pentru a-1 răsturna. într-un cadru mai larg, curentul cerea desfiinţarea oricărui tip de stat şi organizarea socială a muncitorilor în formule corporative. Sindicalismul -scria unul dintre reprezentanţii săi - nu urmăreşte o simplă modificare a personalului guvernamental ci chiar reducerea statului la zero, acordând organismele sindicale, cele câteva funcţii utile care dau iluzia necesităţii lui, suprimându-le pe

celelalte pur şi simplu. Realizarea acestor obiective va avea loc în două faze: în prima, se va înlocui personalul politic capitalist cu unul socialist care va conduce procesele de transformare a sistemului economic; în cea de-a doua proletariatul emencipat, având în el însuşi capacitatea de a organiza, va acţiona în asociaţii, în mutualităţi, în cooperative.
în Franţa acest sindicalism s-a construit în jurul ideii autonomiei depline a sindicatelor faţă de

patronat, partidele politice şi stat, propunându-şi să grupeze, în afara oricărei politici, proletariatul conştient de nevoia luptei pentru "dispariţia salariatului şi a patronatului, asumându-şi acţiunea economică directă, în forma grevelor generale". Acţiunea directă şi greva generală contra colaborării de clasă şi electoralismul politic contra reformei şi garanţiei: o asemenea linie - scriu Châtelet şi Pisier - va marca pentru multă vreme sindicalismul francez în raporturile cu organizaţiile politice. Acţiunea directă era motivată de faptul că indiferent de instituţia în cauză, patronat, guvern, parlament, nici o delegare a puterii nu-i poate absolvi pe muncitori de a se ocupa de propriile lor probleme, de a pregăti revoluţia în locul reformelor[5].
Dacă prin această schimbare de poziţie (cunoscută sub numele de cartă de la Amiens 1906) sindicatele franceze s-au detaşat în bună măsură de anarhism, alte mişcări au continuat să considere că "marea grevă expropiatoare" va trebui să schimbe societatea capitalistă. Deşi sindicalismul european în general îşi structurează conduitele pe alte baze decât anarhismul acesta va avea un teoretician deseori evocat pentru originalitatea ideilor lui care sunt un cântec de lebădă al orientărilor de acest tip: G. Sorel cu lucrarea lui "Reflexii asupra violenţei", publicată în 1908[6].
Formându-se în climatul sfârşitului de secol XIX Sorel este atent la toată mişcarea spirituală a timpului,

cunoscând bine marxismul dar şi şcolile sociologice (Durkheim în mod deosebit).
El doreşte să ofere proletariatului o doctrină deosebită atât de liberalismul democratic cât şi de socialismul democratic care acceptă regulile jocului parlamentar. El consideră că nici un catastrofism economic nu va duce la prăbuşirea capitalismului ci acţiunea proletariatului condus în mişcarea lui revoluţionară de un ideal pe care să nu i-1 ofere intelectualii ci lâ care să ajungă el însuşi, elaborându-şi propriul mit, dintr-o mişcare spontană, vie, dintr-o violenţă revoluţionară care să culmineze cu greva generală.
Ataşat de proletariat, Sorel va susţine ca adevărata lui situaţie nu a fost surprinsă de Marx decât sub aspectul economic. în fapt socialismul este, pentru Sorel, o problemă morală în sensul în care propune lumii o nouă manieră de a judeca actele umane, adică o nouă evaluare a tuturor valorilor; de aceea în înfăptuirea noii orânduiri un rol important îl vor avea ideile-forţă, credinţele, ideologiile, miturile politice care pot mobiliza pasiunile, angoasele şi speranţele, care pot cataliza marile mişcări prin care o lume burgheză aflată într-o catastrofă morală şi spirituală, mai degrabă decât una materială, poate fi răsturnată.
Trebuie consolidată conştiinţa de clasa a proletariatului, pentru ca voinţa lui politică să se îndrepte împotriva ordinii sociale şi politice existente. De aici şi influenţa lui asupra unui curent de gândire neo-maiwist ataşat de o critică a capitalismului mai complexă (G. l.ukacs sau A. Gramsci).
Sorel se deschide astfel atât spre extrema dreaptă cât şi spre cea stângă (el însuşi salutând revoluţia lui Lenin). Fascismul îi va cultiva opera pentru credinţa în mit şi în rolul violenţei ca desăvârşire a istoriei[7].
Reflexia asupra totalitarismului s-a născut din două direcţii: una era dată de teoreticieni, care venind în contact cu

realităţile totalitare ale nazismului şi stalinismului, semnalau caracteristici ale evoluţiei vieţii social-politice fără precedent în istorie, care puneau sub semnul întrebării toate valorile fundamentale ale culturii europene şi distrugeau practicile chiar dacă imperfecte ale democraţiei; cealaltă era legată de idealul democratic, care ameninţat de anarhism şi totalitarism, era preocupat de salvarea structurilor democratice occidentale. Ph. Braud şi Fr. Burdeau subliniază că cercetarea totalitarismului împreună cu a altor procese şi evenimente "problematice" ale secolului nostru, conlucrează conspirativ pentru a generaliza

sentimentul că dreptul şi toate libertăţile, inclusiv cele economice, cărora democraţia pluralistă le asigură înflorirea, constituie unica formulă capabilă să nu contrarieze fericirea oamenilor şi nici să le atenteze la demnitate. Aşa se explică faptul că totalitarismul a devenit "râul absolut" al timpului, fenomenul care domina secolul, experienţa care neagă şi condamnă individul şi tot ceea ce înseamnă prezenţa lui în lume: libertate, spontaneitate, varietate, raţiune etc[8].
în acelaşi timp nu trebuie ignorat faptul că începutul de secol XX a înregistrat o paletă largă de critici la adresa decăderii Occidentului, a disoluţiei valorilor civilizaţiei şi culturii, a invaziei distructive a maselor în toate domeniile, de semne de întrebare asupra condiţiei umane asupra fragilităţii creaţiilor sale , asupra incapacităţii Raţiunii de a descoperi soluţii viabile la problemele tot mai complexe ale producţiei, ale organizării şi conducerii social-politice. Se pare că însăşi dezbaterile de idei marcate de atâta îndoială în om, în măreţia lui, în structurile democraţiei pe care a reuşit să le edifice au alimentat o reacţie teoretică şi practica deschizătoare a ecluzelor totalitarismului.
înclinăm să-i acordăm dreptate lui J.P. Faye care susţine că totalitarismul a debutat printr-un limbaj, care în ciuda simplităţii lui, sau poate chiar datorită ei, care are o

forţă, o greutate critică deosebită. Schiţarea gândirii totalitare, indiferent de faptul că termenul îşi are originea în discursurile lui Mussolini, în scrierile lui Gentile, Karl Schmitt sau E. Jiinger, a avut ca premisă atacul la adresa democraţiei liberale. Trebuie combătută democraţia, scria Mussolini, în principiile sociale şi filosofice care derivă din Revoluţia franceză şi care au fost prea mult exploatate. Ea trebuie depăşită printr-o purificare care să redea democraţiei sensul de organizare puternică a conducerii societăţii, într-o relaţie strânsă a statului cu aceasta[9].
Viciul fundamental al liberalismului, scria K. Schmitt, este că a introdus o incoerenţă istorică între cei doi termeni, care nu poate fi eliminată dacă statul nu se suprapune societăţii lui, nu este total în a-i structura viaţa. De fapt raportul societate civilă - stat, pe care 1-a teoretizat liberalismul vehiculează o contradicţie: statul este prezent ca rezultat al suveranităţii poporului dar în acelaşi timp este declasat neutru faţă de propria societate, situaţie fixată prin normele dreptului constituţional care îl obligă să fie minimal; în acelaşi timp societatea nu se poate autoguverna, aşa cum doreşte o adevărată democraţie.
Ea se poate construi numai dacă Statul se identifică în întregime cu societatea lui. Procesul este împiedicat de faptul că liberalismul a invadat spiritualitatea europeană cu noţiuni abstracte şi nefericite cum sunt cele de umanism, pacifism, egalitarism, sisteme de partide care par a se opune acestei suprapuneri istorice. De fapt, liberalismul şi marxismul au pus doar problema rolului statului fără să o ducă până la capăt: nu se poate construi o societate de oameni egali dacă nu sunt puşi în situaţia de egalitate pe care să o exprime şi să o apere propriul lor stat. Statul este absolut scrie Mussolini, în faţa căruia indivizii şi grupurile nu sunt decât relative. Adevărata realitate a individului este statul: în afara acestuia nu există nimic uman şi nici spiritual; în timp ce liberalismul

nega rolul statului în interesul individului particular, fascismul afirmă rolul statului ca singura realitate veritabilă a individului.
Argumentul unei asemenea teze este dat de considerarea rolului întregului faţă de parte, întrucât el este ansamblu şi nu asamblare, el este totalitate organică şi nu pluralistă, este realitate constituită obiectiv, înaitea voinţei indivizilor. Mussolini arăta că îl interesează unitatea deplină a întregului social, al naţiunii, aşa cum fasciile lictorilor legau într-un mănunchi fiecare fir; naţiunea este compusă din milioane de indivizi care trebuie strânşi într-un tot ca loc al realizării lor depline al unei vieţi în care individul se consacră în plan spiritual

colectivităţii.
De aici o anumita convingere, cu sursa în liberalism, că în măsura în care este negată libertatea individului în favoarea unui întreg, care îl înglobează, regimul politic este totalitar, adică este un despotism sau o teorie^ deplină; când de fapt totalitarismul este mult mai mult decât apreciază dicţionarul "Larousse": regim care nu acceptă nici un fel de opoziţie legală şi uneşte pe toţi cetăţenii într-un bloc unic, în serviciul unui stat autoritar este un regim politic de alt tip care realizează, după expresia lui Claude Polin, "totalitatea totalitară şi nu totalitatea organică". în această distincţie autorul arată că se exprimă două moduri esenţiale diferite de a gândi raporturile dintre parte şi întreg în viaţa politică. Antichitatea şi Evul Mediu au avut în vedere proiecte de "organizare" a corpului social într-un ansamblu armonios. Dar aceasta nu a însemnt nici pentru tradiţia antichităţii nici pentru creştinism asimilarea societăţii cu un organism biologic (eventual a fost o comparaţie). Finalitatea societăţii este legată de binele comun, astfel că între individ şi societate nu trebuie să apară rupturi. în doctrina creştina s-a spu^-totdeauna că societatea este făcută pentru indivizi iar daca un guvernământ - cum scria Toma de Aquino - este ordonat nu

spre binele comun al multitudinii ci pentru binele particular al celui ce guvernează - acel regim vă fi nedrept şi pervers.
In schimb, totalitarismul cere fiecărui individ să se contopească cu întregul, cu societatea, să fie un soldat al unei mari armate, o moleculă âle cărei senzaţii şi pulsaţii sunt cele ale organismului întreg[10].
Totalitarismul inspirat de această idee fundamentala nu va putea fi descris numai printr-un set de trăsături (de ordin politic, economic sau ideologic) care pot fi fără îndoială semnificative, ci va trebui înţeles ca o răsturnare esenţială a întregului mod de â gândi viaţa omului, de a-i determina valorile, de a-i structura acţiunile pretutindeni, de la domeniile private la cele publice, de la naştere până la moarte.
Cari Friedrich a arătat că dictatura totalitară este o inovaţie istorică pentru organizarea şi conducerea societăţii, atribut al oricărei puteri politice este susţinută de metode şi tehnici furnizate de industrialismul modern, prin care poate fi format şi supravegheat comporatmentul fiecărui individ pentru a-1 încadra în ansamblu, pentru a obţine unanimitatea. Ştiinţa şi tehnologia secolului XX - şi numai în acest secol -fac posibilă prezenţa puterii peste tot ca şi ochiul lui Argus, făcând ca totalitarismul să fie - cum scrie Polet - despotismul plus electricitatea parafrazând cu ironie propoziţia lui Lenin "comunismul este puterea sovietică plus electrificarea

ţării
,1,1
Totalitarismul face puterea politică o realitate suficientă sieşi, orientându-se exclusiv după logică lui internă pe care o impune societăţii printr-un sistem politic instituţionalizat (aparat de stat, partid politic, ideologie) care invadează toate structurile societăţii şi se impune cu ajutorul ştiinţei şi tehnologiei. în această logică poziţia individului faţă de semeni nu poate fi decât egală şi cu cât sistemul în ansamblu se consolidează cu atât egalitatea devine mai

deplină. în acest sens totalitarismele şi-au avut originea în procesele de modernizare, în lozincile liberalismului, care au pus faţă în faţă şi nu laolaltă, libertatea, egalitatea şi fraternitatea din care liberatatea a fost transferată societăţii (care îşi propune cele mai măreţe idealuri fiindcă putea orice) iar fraternitatea a devenit atribut al unei societăţi căreia îi era egal şi indiferent orice atom dar nu-i era indiferent agregatul obţinut din reunirea tuturor. A schimba în mod radical condiţia omului presupunea însă două condiţii: să se restructureze

toate sistemele de valori ale trecutului printr-un proces masiv de ideologizare, pentru a înfrânge dorinţa individului de identificare cu sine lăsând loc numai pentru identificarea colectivă (sens în care va fi utilizat tot un câştig al epocii, ideea de naţiune) pe de o parte să se frângă orice opoziţie la această identificare colectivă, rupând-o de rădăcinile trecutului (de unde teza revoluţiei permanente, a dinamismului care se susţine pe sine), un comandament obiectiv, care şterge cu buretele peste cultura "decadentă" peste câştigurile valorice ale epocilor anterioare aşa cum preconizase proletcultismul pe de altă parte.
O asemenea intreprindere cere un aparat instituţional de putere, ideologizare şi reprimare fără precedent care pentru a fi pus în mişcare are nevoie de un nucleu de fideli; or epoca modernă a pus în evidenţă rolul partidului politic ca factor de grupare a elitei angajate în promovarea unei doctrine încât pasul totalitarismului a fost uşor de realizat în solicitarea unui partid - şi numai a unuia - care să promoveze o ideologie unitară, într-un sitem politic unitar.
Cercul conceptelor politice totalitare se completează în lozinca un popor, un partid, o singură credinţă. Ceea ce îi lipseşte este doar fementul originar, creatorul ideologiei şi conducătorul cu vocaţia mesianismului. Acesta va fi declarat Conducătorul şi acest termen va completa cu ultima verigă deviza oricărui totalitarism: un popor, un partid, un

conducător, o singură voinţă (într-atât credinţa ideologică trebuie, în mod necesar, să devină factor mobilizator al tuturor activităţilor din societate).
în acelaşi timp, cum subliniază K. Lowenstein nu putem considera că orice putere discreţionară este totalitarism pentru că acesta se naşte doar după ce societatea, în epoca modernă, şi-a construit structuri democratice, pe care le dislocă. în acest sens termenul de totalitarism primeşte o încărcătură de semnificaţii care nu pot fi diluate sau dizolvate în ideea că ori de câte ori se neglijează sau asupreşte individul în favoarea întregului apare şi fenomenul totalitar. Acestei opinii i se ataşează şi G. Sartori care susţine că un cuvânt nou are raţiune de a fi introdus dacă exprimă o idee nouă; în acest sens numeroşi autori au arătat că în general epoca modernă evidenţiază caracterul invadator al politicii în diverse domenii ale vieţii oamenilor fără a fi vorba de totalitarism. Z. Brzezinsky, G. Almond şi alţii au subliniat că totalitarismul se naşte în condiţiile secolului nostru, din democraţia de masă şi tehnologia modernă, mai ales cea legată de informaţie.
Trebuie recunoscut faptul că Leviathanul lui Hobbes - scrie Sartori - este un biet copil pe lângă monstrul imaginat de Orwell, iar tiraniile trecutului par inocente şi inofensive în comparaţie cu ceea ce sunt sau pot deveni dictaturile, totalitare. "Trebuie - scrie Sartori - un cuvânt pentru^ a indica această diferenţă şi "totalitarismul" este termenul eficient[12].
Istoria a cunoscut desigur diverse momente în care se părea că totul este hotărât de puterea politică. Dar când într-adevăr Satul-partid aplică o politică prin care totul este controlat şi dirijat de el, când se violează viaţa privată a omului, când se distruge tot ceea ce este spontan, independent, divers în firea oamenilor şi autonom în viaţa colectivităţilor umane, când o societate întreagă este

înghesuită de stat într-o imensă cazarmă politică, folosind mijloace de coerciţie şi tehnologia modernă fenomenul marchează o distincţie calitativă cum scrie R. Nisbet. Nu mai este absolutism ci totalitarism atunci când sunt distruse frontierele între stat şi societate, când are loc politizarea totală a societăţii şi schimbările în natura puterii nu mai sunt cantitative ci calitative (C. Friedrich).
Având în vedere aceste aprecieri se poate înţelege faptul că totalitarismul este caracteristica unor regimuri politice născute exclusiv în secolul nostru, în legătură cu schimbările economice şi sociale specifice lui faţă de care apar diverse poziţii critice dar care se îngemănează aluvionar într-o viziune şi în doctrine antidemocratice. G. Sartori apreciază

justificat faptul că "totalitarismul" este un cuvânt modern, inventat pentru a exprima Un fenomen fără precedent în istorie şi deci care trebuie definit prin experienţe care îl caracterizează şi nu prin aproximări ale unor epoci istorice trecute. Se explică astfel poziţia lui Fr. Châtelet care scrie că sunt două istorii care se derulează şi care nu se suprapun: una fenomenului totalitar, cealaltă a calificării lui şi a lui Marcel Gauchet care scrie că apariţia statului totalitar este pentru acest secol la fel de relevantă ca şi revoluţia industrială în secolul trecut. Căutându-i autorii H. Spiro arată că termenul de totalitarism a fost lansat de către ziarul "Times" în noiembrie 1929 pentru a desemna deopotrivă regimurile fasciste şi comuniste. După alţi autori el a fost introdus de către Ernst Jiinger în anii-1930 prin o serie de scrieri între care "Mobilizarea totală", în care este prezentat un "Stat total", termen răspândit aproximativ în acelaşi an de către Carlo Schmidt. Indiferent însă de data exactă a apariţiei şi de autorul care 1-a utilizat cel dintâi este limpede faptul ca termenul totalitarism a apărut în legătură:

a. cu evoluţia specifică a societăţii europene în primele decenii ale secolului nostru datorită prezenţei

fenomenului de masificare, birocratizare, atomizare a societăţii precum şi unei reale crize a valorilor, marcată pregnant de Nietzsche, Spengler, Ortega şi alţii. Toate generează teama fie pentru că statul se rupe de societate, că tinde să o domine fie că dimpotrivă, statul scapă misiunea lui conducătoare încât trebuie să devină "total" adică să se suprapună peste şi să conducă totalitatea, ansamblul societăţii.

b. cu evoluţia raportului dintre societate şi politică, din momentul în care, începând cu Revoluţia bolşevică din 1917 din Rusia, devine limpede că politica tinde să devină dominatoarea societăţii, să promoveze confuzia sau anularea valorilor specifice diferitelor domenii ale vieţii sociale[13].

între teoria totalitarismului, între doctrinele pe care le-a susţinut (cu diferenţieri de întemeiere istorică a lor, de un tip de fascism, de alt tip pentru comunism) şi modalitatea practică de realizare a intervenit însă mărturia unuia dintre autorii care au susţinut nazismul dar l-au şi înfăţişat în adevărata lui manifestare. El este Hermann Rauschning vechi membru al partidului naţional-socialist care, încă înaintea războiului a publicat cartea sa "Revoluţia nihilismului", în care atrăgea atenţia asupra naturii adevărate a totalitarismului nazist. El arată că ascensiunea acestuia rezultă din antiliberalismul elitelor conservatoare germane şi din nemulţumirile maselor. Acestea doreau să răstoarne ordinea existeittâ dar nu aveau un ţel şi nu se puteau organiza în vederea distrugerii vechiului. Mişcarea nazistă le-a propus o organizare fermă, cu ţeluri clare, vehiculînd un naţionalism şi o ideologie ataşată lui care să dinamizeze, să pună în lucru, inclusiv cu mijloacele violente, spiritele. El scrie că naţionalismul se conformează exigenţei lui Sorel, care vrea ca individul să participe direct şi viu la politică, dar acţiunea directă nu capătă întreaga importanţă decât plasând în centrul politicii violenţa, pe care o îmbracă într-o interpretare

ideologică a realităţii - ostilitatea faţă de spirit, de individualism, de personalitate, faţă de ştiinţă şi artă, nu a fost inventată de către un regim mincinos, bazat pe ideologia rasistă şi naţionalistă ci decurge logic din sistemul politic şi din acţiunea revoluţionară, al cărei unic motor este violenţa fără scop. Nu este aceasta - se întreabă autorul - afirmarea lucidă a nihilismului?[14]

De fapt scrie Polin, nazismul nu avea nimic naţionalist; el era mai mult revoluţionar decât naţionalist chiar dacă a pornit de la un asemenea germene. Forţa mişcării a provenit din faptul că a oferit maselor convingerea că ele există dacă acţionează pentru acesta le-a oferit şefi, care cu cât erau mai autoritari cu atât erau mai urmaţi: "nihilismul cheamă puterea aşa cum vidul

cheamă plinul". In sânul revoluţiei nihiliste funcţiile publice sunt ocupate de un organism de dominaţie absolută, care nu admite nici o zonă de independenţă, nici măcar viaţa privată pentru individ. Naţiunea germană este, cu siguranţă, pe drumul găsirii stilului ei de viaţă... stilul unei coloane de marş, căreia nu-i pasă de destinaţia şi ţelul spre care mărşăluieşte.
De aici ideea rolului statului atât de important pentru totalitarism: Carlo Schmitt şi-a construit tezele tocmai de la faptul că datorită liberalismului s-ar fi promovat o ruptură între societate şi stat el cerând ca intervenţiile lui în viaţa socială să fie minime, în virtutea unui neutralism faţă de forţele politice. Dar în practică el nu poate fi neutru căci dă societăţii legi pe care are pretenţia de a le impune tuturor cetăţenilor. Statul nu mai trebuie să se ascundă în spatele unor tentative umaniste, pacifiste, egalitariste, materialiste ci ar trebui să-şi exprime deschis opţiunile, să devină un stat total prin cuprinderea în sfera sa de dominaţie a tuturor cetăţenilor, a întregii naţiuni, cu toate preocupările lor concrete. Statul trebuie să se suprapună vieţii societăţii, să se confunde cu poporul aşa cum cerca ideologia nazistă şi cum

postula marxismul pentru viitorul comunist al societăţii. Totalitatea, universalul trebuie să cuprindă şi să orienteze individualul concret, expresia unei entităţi trascendente. Poporul nu este o comunitate pluralistă ci un tot organic astfel că statul nu poate fi emanaţia lui, nu-şi poate avea sursa autorităţii într-o putere delegată, reprezentativă. în optica promotorilor totalitarismului "un guvern care nu conduce decât în virtutea unei puteri care i-a fost delegată de către popor nu este un guvern autoritar"[15]. Autoritatea nu poate fi conferită decât de trascendenţă ceea ce - arată Châtelet - ar obliga la construirea unei noi teorii a legitimităţii. Dar nu este vorba de aşa ceva. Caracterul trascendent al statului exprimă doar ideea că statul este ceea ce este, adică un dat care nu se mai justifică raţional. Ca urmare el îşi poate exercita rolul fără a recurge la nici un principiu de legitimitate.
Nici un drept nu poate prevala voinţei lui care este dreptul însuşi: sediul oricărei autorităţi. Şi cum voinţa politică nu poate fi decât una şi nu poate emana decât dintr-un singur punct, apare pentru totalitarism nevoia unui şef care să fie urmat de întreaga societate.
în acest punct unii autori au încercat să stabilească o legătură între mişcările de extremă dreaptă, legate de ideea unui conducător puternic şi teoria lui Nietzsche pe de o parte privirad selecţia lui într-un proces istoric de tip darwinist, a lui Nfax- Weber pe de altă parte privind puterea şi liderul carismatic. Nici una însă nu poate fi considerată avanpremiera unei gândiri totalitare. Nietzsche rămâne ataşat problematicii secolului său cu criticile îndreptate spre realităţi care sunt în bună măsură depăşite de secolul XX iar Weber prin analiza sociologică a problematicii puterii nu va ieşi din, matca gândirii europene: în tipologia regimurilor politice fiecare dintre ele (legal-raţional, tradiţional şi carismatic este un tip-ideal realitatea îmbrăcând caracteristicile luate de la

fiecare. Pentru totalitarism triada stat - partid - conducător este scoasă din raporturile de legitimare astfel că ele sunt dispensate şi de raporturile cu o ordine juridică. Dreptul privat devine doar expresia datoriilor faţă de stat pe care le are cetăţeanul: drepturile individuale, libertatea însăşi sunt cele concesionate de către stat încât individul este supus deplin poporului său, naţiunii sale, fără a mai avea o viaţă privată. Prin instituirea legăturilor totale dintre stat şi popor agenţii politici trebuie încadraţi într-o ordine politică stabilită de către stat. Totul (drept, filosofie, artă, morală) devine politic şi politizabil; inclusiv economia şi ştiinţa sunt incluse în formule politice şi ideologice[16].
în reflexiile asupra Arhipelagului Gulag, *C* laude Lefort arată că totalitarismul tinde să abolească toate semnele de automie ale societăţii civile, negându-i toate determinaţiile particulare care o compun. Are loc o fuziune a politicului și a socialului din care nu rezultă emancipare ci dominarea. Iar în virtutea unei logici proprii a puterii ea se concentrează tot mai

mult pană devine monopolul Egocratului[17]. "El este Unul, întruchiparea unei unităţi "inaccesebile şi" fascinante, perfect autonomă şi atotputernică, prin fantasma unei societăţi care se realizează prin el", scriu Braud şi Bur'deau, care nu mai este un simplu autocrat, aşa cum erau în Antichitate (despotismul se legitima cel mai adesea în divinitate); egocratul apare ca şi cum nu ar avea nimic în afara lui ca şi cum ar fi absorbit substanţa societăţii, ca şi cum, Ego absolut, ar putea să se dilate la infinit fără să întâlnească rezistenţa lucrurilor. Fuzionând puterea, voinţa, ştiinţa el este oglinda perfectă a Unului, care reunifică transparenţa mitică a colectivităţii. Alteritatea devine într-un asemenea sistem dăunătoare şi revine câmpurilor de concentrare sarcina să o cureţe.
Respingerea legitimităţii puterii de stat printr-un principiu raţional conduce totalitarismul la afirmarea voinţei

ca bază a acţiunii statului. Dar, cum voinţa este un mobil subiectiv el este legat de acţiunea unui conducător al statului, care poate realiza voinţa în starea sa pură. Principiul conducătorului, "fiihrer prinzip", cere ca voinţa sa să devină autoritatea supremă în stat şi de aici şi în societate. în practicile totalitare unitatea poporului în jurul conducătorului devine sursa eliminării oricărei diversităţi, adică opoziţii şi minorităţi (politice, ideologice, naţionale şi rasiale). Orice procese de identificare parţială sau individuală devin surse de "sabotaj", de ameninţare a unităţii proclamat, care trebuie absorbite sau excluse.
Totalitarismul mizează pe faptul că în secolul nostru au apărut fenomene care nu mai sunt reflectate cu aparatul categorial tradiţional al politicii.
Astfel C. Friedrich a insistat asupra monopolului puterii comunicaţiilor de masă, asupra mijloacelor de luptă politică şi asupra organizaţiilor din societate, inclusiv a celor economice. Ele presupun o bază materială fără precedent în istorie.
H. Arendt a pus accent pe noua condiţie a omului care face parte din societate dar este un simplu atom. Masa umană nediferenţiată, în care individul a pierdut noţiunea interesului personal şi interesul pentru afacerile publice poate fi supusă uşor presiunii mijloacelor de informare asupra căroja se institue un monopol .
în fine totalitarismul a mizat pe o degenerare a omului modern care şi-a pierdut toate relaţiile comunitare şi astfel nu mai are nici o posibilitate de a rezista presiunii întregului; el devine complicele puterii, care exploatează abil situaţia democratică dându-i fiecăruia impresia că are putere asupra tuturor în măsura în care sprijină puterea instituită. Este născut dintr-o ură pe care competiţia generalizată de către societatea industrială dintre om şi om, a dezvoltat-o pentru bunurile materiale obţinute printr-o tot mai

arborescentă diviziune a muncii, printr-o convingere cultivată constant că fiecare atom este indispensabil deşi este perfect înlocuibil.
în realizarea statului totalitar se foloseşte chiar principiul liberal al dreptului de constituire într-un partid: la început cei ce cred în idealul totalitar luptă pentru cucerirea puterii de stat pentru ca apoi să-şi extindă sfera de cuprindere asupra unei părţi tot mai mari din masa membrilor societăţii. Sunt eliminate, ca urmare, partidele politice, urmârindu-se realizarea sistemului unipartidic.
Atunci când s-a lansat conceptul de stat-total unii gânditori au sesizat pericolul pe care-1 reprezintă pentru principiile democraţiei. Dar abia cunoaşterea practicilor totalitare din Germania nazistă şi din ţările comuniste, vor face dovada caracteristicilor totalitarismului, a opoziţiei lui radicale şi depline faţă de democraţie. O pleiadă de autori se vor strădui să pună în lumină caracteristicile totalitarismului, modul insiduos de a se instaura şi rezistenţa lui în timp ca regim politic ce încalcă sistematic toate preceptele democraţiei.
In 1951 Hannah Arendt analizează regimul politic nazist şi cel stalinist pentru a dovedi marea

lor apropiere prin o serie de caracteristici, pentru care sunt numite totalitare.
în celebra sa lucrare "Originile totalitarismului" autoarea arată că acest fenomen apare în anii '30 ai acestui secol, mizând pe un fenomen social real, acela de masificare, de ştegere a barierelor de clasă dintre oameni. Prin aceasta "masele" reflectă şi într-un anume fel denaturează criteriile şi atitudinile tuturor claselor faţă de problemele publice. Masificarea şi atomizarea societăţii sunt, pentru autoare, specifice secolului nostru, care deschid perspectiva unei manipulări masive, globale. Ea are ca premisă ideea că aceste mase trebuie să-şi găsească locul într-o viitoare societate socialistă şi naţională, în care numai organizarea deplină a

conduitelor poate evita contradicţiile şi disfuncţionalităţile regimurilor politice de până acum. Pentru a mobiliza asemenea mase trebuie pus în lucru un sistem uriaş de propagandă, de educaţie, de ideologizare pe care de asemenea, numai secolul nostru îl poate înfăptui din punct de vedere tehnic prin mijloacele de informare în masă. Difuzoarele radio în stradă sunt în anii '30 atât în Germania cât şi în U.R.S.S. primele semne ale unei viitoare îndoctrinări masive şi cu puţine şanse pentru individ de a-i scăpa întrucât el este "prins" în plasa unui ansamblu educaţional care vrea să-1 preia din copilărie şi să nu-1 abandoneze niciodată ori unde s-ar afla.
Pornind de la aceste premise H. Arendt susţine şi ea că totalitarismul se caractreizează prin câteva trăsături:
1. Mai întâi el cere o loialitate absolută, nelimitată şi necondiţionată a militantului faţă de regim, ceea ce implică faptul că nici o altă structură (biserică, familie) nu pot concura structura stat-partid. Ca urmare problema alegerii convingerilor sau a drumului în viaţă nu se pune pentru individ care are o singură şansă: să se încadreze în marea masă altfel riscă să fie zdrobit de maşina totalitară.
2. Totalitarismul nu numai că înlocuieşte mecanismele de putere ci, dimpotrivă, le perfecţionează subordonându-le unui singur scop. Mişcarea totalitară se dezvoltă, guvernează şi se guvernează din interiorul ei, construind o structură de putere cu legi de fier, respectând supremaţia conducătorului.
3. Mişcările totalitare urmăresc să dezrădăcineze orice ideal vechi al oamenilor, să le disloce referinţele la sisteme de valori consacrate pentru a pune în loc un cult al totalităţii, al întregului naţional. De aceea nu este un paradox faptul că imperialismele pe care le pune în lucru se leagă strâns de naţionalism.
4. Caracteristic acestor regimuri este faptul că pun în lucru o propagandă fără precedent, cu sloganuri ale unui

discurs care se rupe de orice realitate pentru a promova un scop îndepărtat la care societatea trebuie să aspire fără încetare. Propaganda se îmbogăţeşte mereu cu teze înoitoare injectate de o mişcare prea puţin preocupată de adevăr, dar descoperind mereu adversari, comploturi, devieri, maşinaţiuni din afară, alte imperialisme. Toate elementele acestea se strâng coerent în ceea ce poate fi numită ideologie.
5. Pentru a-şi recompensa fidelii regimul totalitar ierarhizează membrii societăţii în funcţie de fidelitatea manifestată îi organizează pentru a le pregăti adeziunea. Se nasc din acest motiv felurite organizaţii (de femei, de tineret, de profesie etc.) care creează aparenţa democraţiei dar de fapt au un rol mobilizator. Politizarea, activizarea mulţimilor în mitinguri, în procese, în acţiuni fără finalitate precisă vor să le creeze impresia că sunt participante la putere când de fapt ele sunt simple mase de manevră.
6. Ipostazierea conducătorului este însoţită de asumarea unor puteri depline pe care le exercită prin aportul fidelilor săi care îi aplică cu fermitate ordinele.
H. Arendt arată că puterea dobândeşte o forţă necunoscută şi necruţătoare prin organizarea

maselor, pe toate nivelele prezenţei lor şi în toate compartimentele. Nici un segment de viaţă socială şi personală nu scapă ingerinţelor puterii, orientărilor şi indiscreţiilor şefilor ei. în plus totalitarismul pune în lucru ideea că o instituţie de putere cu cât lucrează mai secret şi mai discret cu atât devine mai puternică şi mai de temut. De aceea în regimurile politice nazist şi stalinist poliţia secretă are un rol deosebit în a controla viaţa oamenilor şi în a-i obliga să-şi piardă identitatea. H. Arendt arată că este surprinzătoare identitatea mijloacelor folosite de regimurile totalitare pentru a elimina orice opoziţie şi cel mai adesea pentru a o anihila din start: câmpurile de concentrare, lagărul şi gulagul pe care îl va descrie mai târziu Soljeniţîn.

"Câmpurile de concentrare - scria autoarea - nu sunt destinate numai exterminării oamenilor şi degradării fiinţei umane; ele servesc de asemenea oribilei experienţe care consta în a elimina, în condiţii controlate ştiinţific, spontaneitatea însăşi ca expresie a comportamentului uman şi a transforma personalitatea umană într-un simplu lucru, în ceva ce nici animalele nu au. De aceea fenomenul concentraţionar nu are justificare economică pentru totalitarism ci exclusiv una morală şi politică, urmărind distrugerea persoanei juridice şi morale a individului pentru a-i obţine astfel complicitatea. Dezolarea omului, lipsa oricărei dorinţe de a fi el însuşi pentru a se confunda cu totalitatea (la nazişti rasa superioară, la comunişti omul nou) îşi au rădăcinile în viaţa modernă, în "masa solitară" despre care va scrie D. Riesman, produsă de societăţile industriale; "banalitatea răului" ar fi pentru H. Arendt potenţiala sursă a oricărui totaliatrism viitor.

După H. Arendt numeroşi autori au pus în discuţie totalitarismul atât ca practică politică sau regim politic cât şi ca ideologie. S-a acumulat astfel o bogată literatură din care sunt mai semnificative câteva poziţii care pun în evidenţă trăsăturile totalitarismului atât ca practică politică cât şi ca ideologie.

H. Spiro arată că este posibilă degajarea câtorva aprecieri generale asupra totalitarismului: Astfel, ca fenomen apare în secolul XX, distingându-se de orice regim precedent de genul dictaturii, tiraniei, despotismului; deşi nu este identic în U.R.S.S. şi în Germania el are unele trăsături comune celor două ţări în timpul lui Stalin şi Hitler.

Aceste trăsături sunt pentru Karl Friedrich următoarele:

- un partid unic (de masă),
- un şef carismatic (sau cel puţin, prezentat astfel),
- o ideologie oficială,

- controlul partidului asupra economiei (şi desigur asupra întregii societăţi),
- monopolul asupra mijloacelor de luptă (în principal politică),
- un sistem de teroare politică şi poliţienească. Toate aceste caracteristici se realizează pe fondul

unei dezvoltări a tehnologiei, care reduc aria de aplicare a noţiunii de totalitarism în ţările dezvoltate din punct de vedere economic, unde şi apar fenomenele de masificare[19].

Cu aceeaşi premisă operează un deceniu mai târziu şi R. Aron care, în cunoscuta sa lucrare "Democraţie şi totalitarism" arată că cele două noţiuni se opun, sunt ireductibile. Pentru el fenomenul totalitar apare din clipa în care un regim politic acordă unui singur partid politic monopolul activităţilor politice. Acesta întreţine şi se conduce după o ideologie căreia îi conferă o autoritate absolută şi o transformă în adevăr suprem al statului care deţine monopol absolut al mijloacelor de persuasiune ca şi a celor de forţă. De aceea ansamblul mijloacelor de comunicare, radio, televiziune, presă este dirijat, comandat de către stat şi de către cei care îl reprezintă. De asemenea statului (condus de către partid) îi sunt supuse marea majoritate a activităţilor economice şi profesionale, devenite părţi ale statului însuşi. Cum statul este

inseparabil de ideologia lui, activităţile economice şi sociale sunt colorate de adevărul oficial. Orice greşeală economică sau profesională devine greşeală ideologică, deci politică, ceea ce generează teroarea politizării şi ideologizării. Aron nu crede că toate aceste caracteristici ar trebui combinate, considerate laolaltă pentru a avea de-a face cu un regim totalitar; pentru aceasta întreaga societate trebuie să cunoască transformări care îngăduie instaurarea totalitarismului; deci ca regim politic totalitar trebuie să se sprijine pe elemente de viaţă socială distinctă. Astfel, un regim politic monopartidic, nu este neapărat

totalitar, cum nu este astfel un stat în care economia este dirijată, planificată centralizat. Pentru Aron apariţia totalitarismului pe scena istoriei este un accident generat de aceleaşi probleme pe care le ridică societatea industrială dar care nu şi-au găsit soluţii adecvate. Asupra unui anume aventurism al mişcărilor totalitare, cel puţin al celor de început, atrăgea atenţia şi Rauschning atunci când scria că "elementele conservatoare şi naţionale şi-au imaginat că îşi pot procura o organizare, un aparat politic, când de fapt ele s-au încredinţat unei forţe revoluţionare care n-a avut altă doctrină decât propria mişcare, nu a avut alte tactici decât distrugerea tuturor valorilor, a tuturor principiilor. O clică de conducători fără scrupule lua atunci în mâini destinele Germaniei".

Pentru acest autor totalitarismul este un banditism, fără lege şi credinţă, fără ideologia sa este doar propagandă pentru a face politică în forma clasică a criminalităţii: minciună, brutalitate, teroare. Partidul este o bandă, o mafie care distruge structurile de stat şi îl absoarbe într-o violenţă organizată.

Acelaşi caracter accidental este atribuit fenomenului şi de către J. Elleinstein pentru care stalinismul este deopotrivă inevitabil şi accidental căci Rusia lui Stalin moştenea tradiţiile vieţii politice ţariste, fără nici o caracteristică democratică, avea grave probleme economice şi deci .structuri sociale şi condiţii istorice care impuneau o mobilizare globală a societăţii. Stalinismul ar fi rămas, pentru autor, un fenomen tragic dar limitat în timp şi spaţiu.

în 1935 H. Kohn scrie că nazismul şi comunismul au puţine puncte comune (la nivelul doctrinelor) şi se deosebesc unul faţă de altul în câteva probleme importante: dictatura fascistă este charismatică, naţionalistă şi permanentă pe când cea comunistă este raţională, internaţionalistă şi provizorie; din cele două moşteniri ale Revoluţiei franceze (naţiunea şi *392*

libertatea) fascismul păstrează naţionalismul pe când comunismul are ca obiect libertatea. Desigur, la acea dată rădăcinile ideologice ale comunismului sovietic şi propria sa prezentare îngăduiau o asemenea apreciere greşită. în realitate dacă doctrina comunistă a luat ceva din idealul Revoluţiei franceze acesta a fost teza egalităţii dusă până la capăt, în opoziţie cu cea a libertăţii.

Ca urmare trebuie distins stalinismul de hitlerism: mai întâi ca origine deoarece nazismul a apărut ca mişcare a extremei drepte antidemocratice şi antiumaniste, rasiste şi antiraţionaliste pe când comunismul s-a născut ca o mişcare de stânga, populară şi democratică; apoi ca forme de manifestare căci nazismul a avut o agresivitate violentă pe când comunismul a afişat idealuri generoase, mascânduşi conţinutul represiv şi nedemocratic; totalitarismul comunist era pseudo democratic împingând formalismul instituţional şi reglementativ la limitele imaginaţiei pe când cel nazist era vădit demagogic.

Concepţia despre statul total mai are o rădăcină pe care o pune în lumină J.-L. Talmon şi care în bună măsură pare să contrazică opiniile prezentate aici. Pentru el sursa totalitarismului se află în dezbaterile teoretice de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, centrate pe modul în care trebuie înţeleasă democraţia, care trebuie să realizeze o ordine naturală a lucrurilor în societate astfel ca omul să fie egal cu semenii, să-şi regăsească propria natură într-o organizare politică dreaptă. Dar prin sistemul de instituţii şi de legi, de credinţe şi de obiceiuri pe care le-a creat el şi-a făurit o a doua natură, mincinoasă, nedreaptă, pe care trebuie să şi-o schimbe. Singura instituţie care poate reclădi natura umană întemeiată pe egalitate este un stat

puternic. "îndată democraţia totalitară elaborează un sistem de constrângeri şi o centralizare, nu pentru că respinge valorile liberalismului ci pentru că ia o atitudine perfecţionistă faţă de ele. "Pentru a

ajunge la om «per se» - scrie Talmon - trebuie eliberate toate diferenţele şi toate inegalităţile, privilegiile sau formulele intermediare dintre om şi stat. încetând să fie capturată de către intermediari, puterea statului devine nelimitată. Ori această putere de stat este de esenţă democratică. Se naşte un mesianism democratic exprimat de ideea suveranităţii poporului care se instituţionalizează într-un stat al majorităţii care constrânge minoritatea, şi pe care, ducând silogismul până la capăt dacă nu o resoarbe prin educaţie o elimină". Aici este de fapt sursa totalitarismului[20]. în acelaşi sens, K. Popper arată ca o metafizică istoricistă a pregătit totalitarismul, de la Platon la Hegel până la Marx, printr-o gândire care se vrea o viziune totalitară asupra lumii, suficientă sieşi şi închisă oricărui pluralism.

La aceste determinări ale conceptului ar trebui adăugată observaţia lui G. Almond pentru felul în care el exprimă amalgamarea într-un regim politic a tuturor caracteristicilor vieţii politice "nedemocratice" care s-au manifestat vreodată şi care în secolul nostru au avut teren de manifestare care nu s-a întâlnit vreodată. El ştie că totalitarismul este o tiranie care dispune de o birocraţie raţională, de monopolul tehnologiei moderne a mijloacelor de comunicare şi de monopolul tehnologiei moderne a violenţei.

în acest sens totalitarismul exprimă un regim politic distijict, în care puterea politică, ruptă de societatea asupra căreia se exercită, atinge o intensitate şi un câmp de manifestare, de invadare a socialului pe care - cum bine notează Sartori - nici măcar nu le-au vizat nici Marx nici Nietzsche.

El îşi creează o clasă politică (elită, nomenclatură) căreia îi acordă anumite privilegii, masa membrilor societăţii fiind aşezată sub acelaşi numitor. Se naşte astfel "o nouă clasă" în socialism, cum demonstrează M. Djilas şi A. Voslenski, fie o elită care practică represiunea generalizată,

care înăbuşă libertatea de gândire prin manipulare şi desfăşoară aşa numitele "politici închise", caracterizate de hotărâri şi directive indiscutabile. Un triumfalism al acestor politici împiedică sistematic relevarea contradicţiilor şi a greşelilor, în spatele acestuia viaţa politică ascunzându-se după clişee, după stereotipuri.

La toate se adaugă promovarea falsei umanităţi, a voinţei de acţiune comună, care ar naşte falsa impresie că poporul a hotărât, a votat ca un monolit. Inclusiv problema naţională este soluţionată prin manipulare, prin prezentarea naţiunii ca expresie, expresie a unei identităţi sociale ireductibile. Astfel în Germania nazistă s-a promovat naţional-socialismul ca doctrină a unicităţii şi superiorităţii germanilor iar în lagărul socialist concepţia despre socialismul naţional care ■ ar concretiza universalismul caracteristicilor noii societăţi, superioară din punct de vedere istoric oricărei alte societăţi.

Un critic al totalitarismului care este K. Korsch a pus în evidenţă faptul că cel puţin ideea comunistă a deschis porţile acestui regim politic în clipa în care Marx şi Engels au răsturnat raportul firesc dintre societate şi stat - închizând ochii la mişcarea reală a vieţii sociale - au postulat rolul dinamizator pentru istorie pe care-1 poate juca statul. Stalinismul nu este un fenomen accidental ci este născut din chiar nucleul concepţiei marxiste care se opune mişcării revoluţionare a societăţii. în acelaşi sens critic, încă în 1939, Otto Ruhle scria că Rusia stalinistâ este un stat totalitar care nu s-a născut dintr-un accident ci dintr-o răsturnare a raporturilor dintre existenţa şi conştiinţa unei societăţi, care a făcut ca rolul spiritualităţii şi culturii să fie ignorat pentru a postula un fals viitor care ignoră mersul real al vieţii sociale[21] .

Bolşevismul a generat, cel dintâi, caracteristicile totalitarismului: autoritarismul, centralismul

excesiv, conducerea de către un şef autoritar, naţionalismul pe care le-

a preluat fascismul.

Nu putem încheia aceste pagini consacrate totalitarismului fără a reda pe scurt ideile lui Fr. Châtelet privind ansamblul cercetărilor asupra totalitarismului. El arată că nici autorii de inspiraţie liberală nici apostolii ortodoxiei marxiste care l-au pus în evidenţă pentru a arăta ce nu trebuie să fie marxismul în politică, n-au reuşit să deosebească fascismul, hitlerismul şi stalinismul. "Faptul totalitar este acolo, în oroarea lui, care constitue o permanentă ameninţare. Ar trebui legat, cum face H. Arendt, de mistificarea societăţilor industriale moderne, al căror efect monstruos ar fi? Ar fi o operaţie politică menită să deturneze proletariatul de la vocaţia lui revoluţionară? Ar fi expresia dereglării generalizate a culturii burgheze şi a sistemului de productivitate, a exacerbării voinţei de dominaţie, care se extinde de la lucru la oameni, distrugând chiar în numele raţiunii principiile de la care pleacă, aşa cum cred unii reprezentanţi ai şcolii de la Frankfurt? Indiferent de unghiul abordării, totalitarismul apare în singularitatea lui în secolul al XX-lea nu ca o expresie a Răului din om nici ca un accident nefericit or al jocului empiric de voinţe singulare care se leagă laolaltă pe baza unor judecăţi greşite. Este vorba de un lucru mult mai grav pentru oameni căci totalitarismul pune problema sensului istoric şi a valorilor care tjebuie să îl ghideze.

Bibliografie şi note

1. Pascal Ory, *Anarhisme et syndicalisme revolutionnaire,* în *Nouvellehistoire...,* pp.357-366.
2. M. Stirner, *L'unique et sa propriete et autres recits,* Ed. L'Age de l'homme, Lausanne, 1988.
3. G. Guevitch, *Proudhon,* P.U.F., Paris, 1965.
4. Bakounine, *Combats et debaţs,* Inst. d'et., Paris, 1979.
5. P. Ory, *idem,* pg.359.
6. Fr. Châtelet, E. Pisier, *op. cit.,* pg 506.
7. P. Ory, *cit. supra,* pg.363.
8. G. Sorel, *Presentation et textes choisis par Larry Portis,* Ed. Maspero, Paris, 1982.
9. Ph. Braud, Fr. Burdeau, *op. cit.,* pg.506.
10. Fr. Châtelet, E. Pisier, *idem,* pg.772.
11. Calude Polin, *Le totalitarisme,* P.U.F., Paris, 1987.
12. C.J. Friedrich, Z. Brezezinsky, *Totalitarism Dictatorship and Autocracy,* Harvard University Press, Cambridge, 1965.
13. G. Sartori, *op. cit,* pp. 119-121. *14.* Asupra regimului politic totalitar a se vedea Liviu-Petru Zăpârţan, *Repere...,* pp.215-222.
15. C. Polin, *op. cit,* pp.23-24.

16. C. Schmitt, *Considerationspolitiques,* L.G.D.J., Paris.
17. H. Arendt, *Le systeme totalitaire,* Ed. Seuil, Paris, 1972.
18. CI. Lefort, *Un homme en trop. Reflexions sur l'Aachipeldu Goulag,* Seuil, Paris, 1975.
19. H. Arendt, *La condition de l'homme moderne,* Ed. Calmann-Levy, Paris, 1971.

20. R. Aron, *Democraţie et totalitarisme,* Ed. Gallimard, Paris, 1965.
21. J.-L. Talman, *Les origines de la democraţie totalitate,* Ed. Calmann-Levy, Paris, 1966.
22. L. Poliakov, *Les totalitarismes au XX-e siccle,* Ed. Fayard, 1987.

CUPRINS

Cap. I OBIECTUL STUDIULUI DOCTRINELOR POLITICE CONTEMPORANE.....5
Ideea, teoria, ştiinţa, concepţia, ideologia, doctrina.
Bibliografie şi note.....*43*
Cap. II CONTRIBUŢII DOCTRINARE PRIVIND DEMOCRAŢIA.....45
Determinarea democraţiei ca regim politic; Drepturi şi libertăţi cetăţeneşti; Societatea liberă; Statul providenţial; Neocorporatism?
Bibliografie şi note.....*84*
Cap. III LIBERALISMUL ŞI NEOLIBERALISMUL.....87
Liberalismul clasic; Liberalismul de tranziţie; Solidarismul; Neoliberalismul; Liberalismul şi neoliberalismul românesc; Societatea civilă.
Bibliografie şi note..... *145*
Cap. IV CONSERVATORISMUL ŞI NEOCONSERVATORISMUL.....149
a. Tradiţionalismul..... 178
b. Naţionalismul..... 182
c. Ţărănismul.....207
d. Elitismul.....213
e. Tehnocraţia.....233
f. Neoconservatorismul.....271
Bibliografie şi note.....*289*
Cap. V DEMOCRAŢIA CREŞTINA.....299
Personalismul; Umanismul integral; Bisericile populare.
Bibliogarfie şi note.....338
Cap. VI DOCTRINELE SOCIALISTE.....343
Bibliografie şi note.....367
Cap. VII ANARHISMUL ŞI TOTALITARISMUL.....369
Bibliografie şi note..... *397*